Walter Benjamin: aviso de incendio

Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"

Michael Löwy





FILOSOFÍA

Traducción de
HORACIO PONS



Walter Benjamin, c. 1930
Foto Charlotte Joel - Theodor Adorno, Archivo Francfort.

MICHAEL LÖWY

WALTER BENJAMIN: AVISO DE INCENDIO

Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - CHILE - COLOMBIA - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2001
Primera edición en español, 2003

Título original: *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*
ISBN de la edición original: 2-13-051762-5

El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
e-mail: fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-576-9

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

A la memoria de mi hermano, Peter Löwy

Agradecimientos

Las críticas, sugerencias y propuestas de mis amigos Étienne Balibar, Guy Petitdemange, Enzo Traverso y Eleni Varikas me fueron de gran provecho. Les estoy cálidamente agradecido.

Según la fórmula consagrada, soy el único responsable de las imperfecciones, errores y otras debilidades de este libro.

MICHAEL LÖWY

Introducción

Romanticismo, mesianismo y marxismo en la filosofía de la historia de Walter Benjamin

Walter Benjamin no es un autor como los demás: su obra fragmentaria, inconclusa, a veces hermética, a menudo anacrónica y, no obstante, siempre actual, ocupa un lugar singular y hasta único en el panorama intelectual y político del siglo xx.

¿Era ante todo un crítico literario, un "hombre de letras" y no un filósofo, como sostenía Hannah Arendt?[1] Como Gershom Scholem, creo, antes bien, que era un filósofo, aun cuando escribiera sobre arte o literatura.[2] El punto de vista de Adorno está próximo al de Scholem, según lo explica en una carta (in-

[1] Hannah Arendt, "Walter Benjamin", en *Vies politiques*, París, Gallimard, 1974, p. 248 [trad. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001].

[2] Gershom Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 15: "Benjamin fue un filósofo. Lo fue en todas las fases de su actividad y en cada una de las formas que ésta adoptó. Visto desde fuera, escribía por lo general sobre asuntos de la literatura y el arte, con frecuencia también acerca de fenómenos situados en la frontera de la literatura y la política y sólo raras veces sobre objetos reconocidos y juzgados convencionalmente como temas de la filosofía pura. Pero, aun así, era movido por las experiencias del filósofo".

édita) a Hannah Arendt: "A mi juicio, lo que define la significación de Benjamin para mi propia existencia intelectual es evidente: la esencia de su pensamiento como pensamiento filosófico. Jamás pude contemplar su obra desde otra perspectiva [...]. Por cierto, soy consciente de la distancia entre sus escritos y cualquier concepción tradicional de la filosofía".[3]

La recepción de Benjamin, sobre todo en Francia, hizo hincapié prioritariamente en la vertiente estética de su obra, con cierta tendencia a considerarlo, en especial, como un historiador de la cultura.[4] Ahora bien, sin ignorar este aspecto de su producción, es preciso reconocer el alcance mucho más vasto de su pensamiento, que aspira nada menos que a una nueva comprensión de la historia humana. Los escritos sobre el arte o la literatura sólo pueden entenderse en relación con esa visión de conjunto que los ilumina desde adentro. Su reflexión constituye un todo en el cual arte, historia, cultura, política, literatura y teología son inseparables.

Estamos acostumbrados a clasificar las diferentes filosofías de la historia según su carácter progresista o conservador, revolucionario o nostálgico del pasado. Walter Benjamin escapa a

[3] Theodor W. Adorno, carta citada por Gary Smith, "Thinking through Benjamin: An introductory essay", en: G. Smith (comp.), *Benjamin: Philosophy, aesthetics, history*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, pp. VIII-IX. La fecha de la carta no se indica pero, por el contexto, debe ser de 1967.

[4] Entre las excepciones: Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique à la gauche du possible*, París, Plon, 1990; Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, París, Seuil, 1992 [trad. cast.: *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid y Valencia, Cátedra/Universitat de València, 1997]; Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, París, L'Harmattan, 1994; Arno Münster, *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire. Réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme "mélancolique"*, París, Kimé, 1996.

esas clasificaciones. Es un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un adversario marxista del "progresismo", un nostálgico del pasado que sueña con el porvenir, un romántico partidario del materialismo. Es, en todos los sentidos de la palabra, "inclasificable". Adorno lo definía, con razón, como un pensador "apartado de todas las corrientes".[5] Su obra, en efecto, se presenta como una especie de bloque errático al margen de las grandes tendencias de la filosofía contemporánea.

Es inútil, por lo tanto, tratar de enrolarlo en uno u otro de los dos grandes campos que, en nuestros días, se disputan la hegemonía en el escenario (¿o habría que decir el mercado?) de las ideas: el modernismo y el posmodernismo.

Jürgen Habermas parece vacilar: luego de haber denunciado en su artículo de 1966 el antievolucionismo de Benjamin como contradictorio con el materialismo histórico, en *El discurso filosófico de la modernidad* afirma que la polémica de éste contra "el nivelamiento social evolucionista del materialismo histórico" se dirige a "la degeneración de la conciencia moderna del tiempo" y apunta, entonces, a "remozar" esa conciencia. Pero Habermas no logra integrar en su "discurso filosófico de la modernidad" los principales conceptos benjaminianos, como el "ahora", ese instante auténtico que interrumpe el *continuum* de la historia, a su juicio notoriamente inspirado en una "amalgama" entre experiencias surrealistas y temas de la mística judía.[6]

Una tarea igualmente imposible sería transformar a Benjamin en autor posmoderno *avant la lettre*. Su deslegitimación del Gran Relato de la modernidad occidental, su

[5] En un artículo publicado en *Le Monde* el 31 de mayo de 1969.

[6] Jürgen Habermas, "L'actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation", en *Revue d'esthétique*, 1, 1981, p. 112, y *Le Discours philosophique de la modernité*, París, Gallimard, 1988, pp. 12-18 [trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991].

deconstrucción del discurso del progreso y su alegato por la discontinuidad histórica se sitúan a una distancia inconmensurable de la mirada desenvuelta de los posmodernos sobre la sociedad actual, presentada como un mundo donde los grandes relatos finalmente han caducado, para ser reemplazados por "juegos de lenguaje" "flexibles" y "agonísticos".[7]

La concepción de la historia de Benjamin no es posmoderna, ante todo porque, lejos de estar "más allá de todos los relatos" –en el supuesto de que algo así sea posible–, constituye una forma heterodoxa del relato de la emancipación: inspirada en fuentes mesiánicas y marxistas, utiliza la nostalgia del pasado como método revolucionario de crítica del presente.[8] Su pensamiento, por tanto, no es "moderno" (en el sentido habermasiano) ni "posmoderno" (en el sentido de Lyotard) y consiste, antes bien, en una *crítica moderna de la modernidad* (capitalista e industrial), inspirada en referencias culturales e históricas precapitalistas.

Entre los intentos de interpretación de su obra, hay uno que me parece particularmente discutible: el que cree poder situarlo en el mismo campo filosófico que Martin Heidegger. Hannah Arendt, en su conmovedor ensayo de la década de 1960, contribuyó desdichadamente a esa confusión, al afirmar, contra toda evidencia, que "en el fondo, y sin saberlo, Benjamin tenía mucho más en común [con Heidegger] que con las sutilezas

[7] Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, París, Galilée, 1979, pp. 23-34 [trad. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984].

[8] Un universitario posmoderno que se interesa en Benjamin reconoce que su idea de una pérdida o un inacabamiento en el pasado, que debe repararse en el futuro, "impide toda concepción del presente como agonístico" y, por consiguiente, es contradictorio con la actitud posmoderna. Cf. Andrew Benjamin, "Tradition and experience: Walter Benjamin's "On some motifs in Baudelaire", en A. Benjamin (comp.), *The problems of modernity: Adorno and Benjamin*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989, pp. 137-139.

dialécticas de sus amigos marxistas".[9] Ahora bien, Benjamin no dejó dudas sobre sus sentimientos de hostilidad hacia el autor de *Sein und Zeit* [*El ser y el tiempo*], mucho antes de que éste manifestara su adhesión al Tercer Reich: en una carta a Scholem del 20 de enero de 1930, se refiere al "choque de nuestras dos maneras, muy diferentes, de considerar la historia" y, poco después, el 25 de abril, habla a su amigo de un proyecto de lectura crítica compartido con Brecht, cuyo propósito es "demoler a Heidegger". En el *Das passagenwerk* [Libro de los pasajes] menciona uno de los principales puntos de su crítica: "Heidegger procura en vano salvar la historia para la fenomenología, de manera abstracta, por medio de la 'historicidad' [*Geschichtlichkeit*]". Cuando *Internationale Literatur*, una revista estalinista publicada en Moscú, lo presenta en 1938, a raíz de un pasaje de su artículo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe (1922), como "partidario de Heidegger", Benjamin no puede evitar comentar, en una carta a Gretel Adorno (20 de julio de 1938): "Grande es la miseria de esta literatura".[10]

Es posible, sin duda, comparar las concepciones del tiempo histórico en los dos autores, para identificar las proximidades: el tema de la escatología, la concepción heideggeriana de la "temporalidad auténtica", la apertura del pasado. Si consideramos, con Lucien Goldmann, que *Historia y conciencia de clase* de Lukács fue una de las fuentes ocultas de *El ser y el tiempo*,[11]

[9] H. Arendt, "Walter Benjamin", ob. cit., p. 300.

[10] W. Benjamin, *Correspondance*, traducción de Guy Petitdemange, París, Aubier-Montaigne, 1979, vol. 1, pp. 28 y 35, y vol. 2, p. 258, [Véase trad. cast.: *Correspondencia: Theodor Adorno y Walter Benjamin (1928-1940)*, Henri Lonitz (comp.), Madrid, Trotta, 1998]; y *Gesammelte schriften* (en lo sucesivo, *GS*), Francfort, Suhrkamp, 1977, v, 1, p. 577.

[11] Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger*, París, Denoël/Gonthier, 1973 [trad cast.: *Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973].

podríamos suponer que Benjamin y Heidegger se inspiraron en la misma obra. Sin embargo, a partir de un conjunto de cuestiones comunes, los dos pensadores divergen de manera radical. Me parece evidente que Benjamin no fue un "partidario" de Heidegger, no sólo porque él mismo lo negó categóricamente, sino por la sencilla razón de que su concepción crítica de la temporalidad ya estaba, en sus elementos esenciales, definida en el período 1915-1925, es decir, bastante antes de la aparición de *El ser y el tiempo* (1927).

Las tesis "Sobre el concepto de historia" (1940) de Walter Benjamin constituyen uno de los textos filosóficos y políticos más importantes del siglo xx. En el pensamiento revolucionario, es tal vez el documento más significativo luego de las "Tesis sobre Feuerbach" de Marx. Texto enigmático, alusivo y hasta sibilino, su hermetismo está constelado de imágenes, alegorías e iluminaciones, sembrado de extrañas paradojas y atravesado por intuiciones fulgurantes.

Para lograr interpretarlo, me parece indispensable situarlo en la continuidad de la obra benjaminiana. Tratemos de señalar, en la trayectoria de su pensamiento, los momentos que preparan o anuncian el texto de 1940.

La filosofía de la historia de Benjamin abreva en tres fuentes muy diferentes: el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo. No se trata de una combinación o "síntesis" ecléctica de esas tres perspectivas (aparentemente) incompatibles, sino de la invención, a partir de ellas, de una nueva concepción, profundamente original. No es posible explicar su proceder por tal o cual "influencia": las diferentes corrientes de pensamiento, los diversos autores que cita y los escritos de sus amigos son otros tantos materiales con los que construye un edificio propio, elementos que utiliza en una

operación de fusión alquímica, para fabricar con ellos el oro de los filósofos.

La expresión "filosofía de la historia" puede inducir a error. En Benjamin no hay sistema filosófico: toda su reflexión adopta la forma del ensayo o el fragmento, cuando no de la cita pura y simple; los pasajes arrancados de su contexto se ponen al servicio de su propio uso. En consecuencia, toda tentativa de sistematización de este "pensamiento poético" (Hannah Arendt) es problemática e incierta. Las breves observaciones siguientes no proponen sino algunos caminos de investigación.

En la literatura sobre Benjamin encontramos con frecuencia dos errores simétricos que, me parece, deberíamos evitar a cualquier precio: el primero consiste en disociar, mediante una operación (en el sentido clínico del término) de "corte epistemológico", la obra de juventud "idealista" y teológica de la obra "materialista" y revolucionaria de la madurez; el segundo, en cambio, contempla su obra como un todo homogéneo y prácticamente no toma en cuenta el hondo estremecimiento causado, a mediados de la década de 1920, por el descubrimiento del marxismo. Para comprender el curso de su pensamiento es preciso, por lo tanto, considerar de manera simultánea la continuidad de ciertos temas esenciales y los diversos virajes y rupturas que jalonan su trayectoria intelectual y política.[12]

Tomemos como punto de partida el momento romántico, que está en el centro de las preocupaciones del joven Benjamin.

[12] Stéphane Mosès acierta al insistir en la excepcional continuidad del itinerario intelectual de Benjamin: "Más que de evolución –escribe– deberíamos hablar de estratificación". Pero no por ello deja de reconocer la importancia del viraje marxista, a partir del cual se manifiesta una nueva desconfianza hacia el carácter abstracto, irresponsable, de una visión puramente estética de la historia. Véase S. Mosès, *L'ange de l'histoire*..., ob. cit., pp. 145-146.

Para captar todo su alcance, tal vez sea preciso recordar que el romanticismo no es sólo una escuela literaria y artística de comienzos del siglo XIX: se trata de una verdadera visión del mundo, un estilo de pensamiento, una estructura de la sensibilidad que se manifiesta en todas las esferas de la vida cultural, desde Rousseau y Novalis hasta los surrealistas (y más allá). Podríamos definir la *Weltanschauung* romántica como una crítica cultural de la civilización moderna (capitalista) en nombre de valores premodernos (precapitalistas); una crítica o protesta referida a aspectos sentidos como insoportables y degradantes: la cuantificación y mecanización de la vida, la reificación de las relaciones sociales, la disolución de la comunidad y el desencantamiento del mundo. Su mirada nostálgica hacia el pasado no significa que sea necesariamente retrógrada: reacción y revolución son otras tantas figuras posibles de la visión romántica del mundo. Para el romanticismo revolucionario, el objetivo no es un *retorno* al pasado, sino un *desvío* por éste hacia un porvenir utópico.[13]

En la Alemania de fines del siglo XIX, el romanticismo (a veces denominado "neorromanticismo") era una de las formas culturales dominantes, tanto en la literatura como en las ciencias humanas; se expresaba en numerosas tentativas de *reencantamiento del mundo*, donde el "retorno de lo religioso" ocupaba un lugar preferencial. La relación de Benjamin con el romanticismo, por lo tanto, no se traduce únicamente en su interés por la *Frühromantik* (en especial, Schlegel y Novalis) o por figuras románticas tardías como E. T. A. Hoffmann, Franz von Baader, Franz-Joseph Molitor y Johann Jakob Bachofen –e

[13] En: Michael Löwy y Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité,* París, Payot, 1992, se encontrará un análisis más detallado del concepto de romanticismo.

incluso por Baudelaire y los surrealistas–, sino por el conjunto de sus ideas estéticas, teológicas e historiosóficas. Por otra parte, estas tres esferas, en Benjamin, están tan íntimamente ligadas que es difícil disociarlas sin romper lo que constituye la singularidad de su pensamiento.

Uno de sus primeros artículos (publicado en 1913) se titula precisamente "*Romantik*" y convoca al nacimiento de un nuevo romanticismo al proclamar que la "voluntad romántica de belleza, la voluntad romántica de verdad, la voluntad romántica de acción", son conquistas "insuperables" de la cultura moderna. Ese texto inaugural, por así decirlo, atestigua el apego profundo de Benjamin a la tradición romántica –concebida como arte, conocimiento y praxis– y, a la vez, un deseo de renovación.[14]

Otro escrito de la misma época –el "Diálogo sobre la religiosidad del presente"– también revela la fascinación del joven Benjamin por esa cultura: "Tuvimos el romanticismo y le debemos la poderosa inteligencia del lado nocturno de lo natural... Pero vivimos como si el romanticismo jamás hubiese existido". El texto evoca, asimismo, la aspiración neorromántica a una nueva religión y un nuevo socialismo, cuyos profetas son Tolstoi, Nietzsche y Strindberg. Esta "religión social" se opondría a las concepciones actuales de lo social que lo reducen a "un asunto de *Zivilisation* como la luz eléctrica". El diálogo retoma aquí varios momentos de la crítica romántica de la modernidad: la transformación de los seres humanos en "máquinas de trabajo", la degradación del trabajo a una simple técnica, el sometimiento desesperante de los individuos al mecanismo social, el reemplazo de los "esfuerzos heroicos, revolucionarios" del pasado por

[14] W. Benjamin, "Romantik" (1913), en *GS*, II, 1, p. 46.

la lamentable marcha (semejante a la del cangrejo) de la evolución y el progreso. [15]

Esta última observación nos muestra ya la inflexión dada por Benjamin a la tradición romántica: el ataque contra la ideología del progreso no se hace en nombre del conservadurismo pasatista sino de la revolución. Volvemos a encontrar este cariz subversivo en su conferencia sobre "La vida de los estudiantes" (1914), un documento capital que parece reunir en un solo haz de luz todas las ideas que lo obsesionarán a lo largo de su vida. Según Benjamin, las verdaderas cuestiones que se plantean a la sociedad no son "problemas técnicos limitados de carácter científico sino, sin duda, las cuestiones metafísicas de Platón y Spinoza, los románticos y Nietzsche". Entre esas cuestiones "metafísicas", la temporalidad histórica es esencial. Las observaciones con que el ensayo comienza contienen un esbozo sorprendente de su filosofía mesiánica de la historia:

> Confiada en el infinito del tiempo, cierta concepción de la historia discierne únicamente el ritmo más o menos rápido con el cual hombres y épocas avanzan por el camino del progreso. De allí el carácter incoherente, impreciso y falto de rigor de la exigencia dirigida al presente. Aquí, al contrario, como siempre lo hicieron los pensadores al presentar imágenes utópicas, vamos a considerar la historia a la luz de una situación determinada que la resume como en un punto focal. Los elementos de la situación final no se presentan como una informe tendencia progresista sino que, en concepto de creaciones e ideas en enorme peligro, sumamente desacreditadas y ridiculizadas, se incorporan de manera profunda a todo presente. [...] Esta situación [...] sólo puede comprenderse en su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la idea revolucionaria en el sentido de 1789. [16]

[15] W. Benjamin, "Dialog über die Religiosität der Gegenwart" (1913), en *GS*, II, 1, pp. 16-34.

Las imágenes utópicas –mesiánicas y revolucionarias– contra la "informe tendencia progresista": aquí tenemos planteados, de manera condensada, los términos del debate que Benjamin entablará durante toda su vida. El *mesianismo* está, a su juicio, en el centro de la concepción romántica del tiempo y la historia. En la introducción de su tesis de doctorado, *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán* (1919), insiste en la idea de que la esencia histórica del romanticismo "debe buscarse en el mesianismo romántico". Descubre esta dimensión, sobre todo, en los escritos de Schlegel y Novalis, y cita entre otros este sorprendente pasaje del joven Friedrich Schlegel: "El deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es [...] el inicio de la historia moderna". Volvemos a toparnos aquí con la cuestión "metafísica" de la temporalidad histórica: Benjamin opone la concepción cualitativa del tiempo infinito (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) "que se desprende del mesianismo romántico" y para la cual la vida de la humanidad es un proceso de *consumación* y no sólo de devenir, al tiempo infinitamente *vacío* (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) característico de la ideología moderna del progreso. No podemos sino comprobar el asombroso parentesco entre este pasaje, que parece haber escapado a la atención de los comentaristas, y las tesis de 1940 sobre el concepto de historia. [17]

[16] W. Benjamin, "La vie des étudiants" (1915), en: *Mythe et violence*, París, Lettres nouvelles, 1971, p. 37 [trad cast.: "La vida de los estudiantes", en: *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974].

[17] W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919), Francfort, Suhrkamp, 1973, pp. 65-66, 70, 72 [trad cast.: *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán*, Barcelona, Edic. 62, 1988].

¿Cuál es la relación entre las dos "imágenes utópicas", el reino mesiánico y la revolución? Sin responder directamente a esta cuestión, Benjamin la aborda en un texto –inédito durante su vida– que data probablemente de 1921-1922: el "Fragmento teológico-político". En un primer momento, parece distinguir radicalmente la esfera del devenir histórico de la esfera del Mesías: "Por sí misma, ninguna realidad histórica puede referirse al mesianismo". Pero inmediatamente después construye, sobre ese abismo infranqueable en apariencia, un puente dialéctico, una pasarela frágil que parece directamente inspirada en ciertos párrafos de *La estrella de la redención* (1921) de Franz Rosenzweig, un libro por el cual Benjamin profesaba la más entusiasta admiración. La dinámica de lo profano, que él define como "la búsqueda de la felicidad de la libre humanidad" –compáresela con las "grandes obras de liberación" de Rosenzweig–, puede "favorecer el advenimiento del Reino mesiánico". Si bien la formulación de Benjamin es menos explícita que la de Rosenzweig, para quien los actos emancipadores son "la condición necesaria del advenimiento del Reino de Dios", se trata del mismo rumbo, que apunta a establecer una mediación entre las luchas liberadoras, históricas, "profanas" de los hombres y el cumplimiento de la promesa mesiánica.[18]

¿Cómo se articulará este fermento mesiánico, utópico y romántico con el materialismo histórico? A partir de 1924, cuando Benjamin lee *Historia y conciencia de clase* de Lukács y descubre el comunismo a través de los ojos de Asja Lacis, el marxismo va a convertirse gradualmente en un elemento clave de su concepción de la historia. En 1929, Benjamin se refiere aún al ensayo de Lukács como uno de los escasos libros que siguen vivos y actuales: "La más consumada de las obras de la literatura marxista. Su singularidad se funda en la certeza con que ha captado, por una parte, la situación crítica de la lucha de clases en la situación crítica de la filosofía y, por otra, la revolución, de aquí en más concretamente madura, como precondición absoluta e incluso cumplimiento y consumación del conocimiento teórico".[19]

Este texto muestra el aspecto del marxismo que más interesa a Benjamin y permitirá arrojar nueva luz sobre su visión del proceso histórico: la *lucha de clases*. Pero el materialismo histórico no sustituirá sus intuiciones "antiprogresistas", de inspiración romántica y mesiánica; se articulará con ellas, para ganar una calidad crítica que lo distinga radicalmente del marxismo "oficial" dominante en esos tiempos. Por su postura crítica ante la ideología del progreso, Benjamin ocupa de hecho un lugar singular y único en el pensamiento marxista y la izquierda europea de entreguerras.[20]

Esa articulación se manifiesta por primera vez en el libro *Dirección única*, escrito entre 1923 y 1926, en el cual encontramos, con el título de "Alarma de incendio", esta premonición histórica de las amenazas del progreso: si el derrocamiento de la burguesía por el proletariado "no se cumple antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y científica (indicado por la inflación y la guerra química), todo se habrá perdido. Es preciso cortar la mecha que arde antes de que la chispa alcance la dinamita".[21]

[18] W. Benjamin, "Fragment théologique-politique", en *Poésie et révolution*, París, Denoël/Lettres nouvelles, 1971, p. 150 [trad cast.: "Fragmento teológico-político", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973]. Cf. Franz Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, París, Seuil, 1982, p. 339 [trad cast.: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997].

[19] W. Benjamin, *GS*, III, p. 171.

[20] Véase el hermoso libro de Arno Münster, *Progrès et catastrophe*..., ob. cit., p. 64. Tras la muerte de Benjamin, la teoría crítica de la Escuela de Francfort hará suya esta postura crítica, con matices y reservas.

[21] W. Benjamin, *Sens unique*, París, Lettres nouvelles/Maurice Nadeau, 1978, pp. 205-206 [trad cast.: *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1988].

Contrariamente al marxismo evolucionista vulgar –que puede aludir, desde luego, a ciertos escritos de los propios Marx y Engels–, Benjamin no concibe la revolución como el resultado "natural" o "inevitable" del progreso económico y técnico (o de la "contradicción entre fuerzas y relaciones de producción") sino como la interrupción de una evolución histórica que lleva a la catástrofe. Por advertir ese peligro catastrófico, reivindica (en el artículo de 1929 sobre el surrealismo) el pesimismo, un pesimismo revolucionario que no tiene nada que ver con la resignación fatalista y menos aun con el *Kulturpessimismus* alemán, conservador, reaccionario y prefascista de Carl Schmitt, Oswald Spengler o Moeller van der Bruck: en él, el pesimismo está al servicio de la emancipación de las clases oprimidas. Su preocupación no es la "decadencia" de las elites o la nación, sino las amenazas que el progreso técnico y económico propiciado por el capitalismo hace pesar sobre la humanidad.

A juicio de Benjamin, nada parece más irrisorio que el *optimismo* de los partidos burgueses y la socialdemocracia, cuyo programa político no es sino un "mal poema de primavera". Contra ese "optimismo sin conciencia", ese "optimismo de diletantes", inspirado por la ideología del progreso lineal, descubre en el pesimismo el punto de convergencia concreto entre surrealismo y comunismo.[22] No hace falta decir que no se trata de un sentimiento contemplativo sino de un pesimismo activo, "organizado", práctico, íntegramente volcado al objetivo de impedir, por todos los medios posibles, el advenimiento de lo peor.

Hay una sorprendente afinidad entre este texto y las ideas de una revolucionaria marxista a quien, sin duda, Benjamin conocía, aunque no la citara: Rosa Luxemburgo. En su folleto, *La crisis de la socialdemocracia*, ella presentaba la célebre consigna "socialismo o barbarie", rompiendo con las ilusiones de progreso lineal y futuro asegurado de la izquierda europea.

[22] W. Benjamin, "Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligence européenne" (1929), en *Mythe et violence*, ob. cit., p. 312 [trad cast.: "El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea", en: *Iluminaciones 1. Imaginación y sociedad*, Madrid, Taurus, 1980].

Cabe preguntarse a qué puede hacer referencia el concepto de pesimismo aplicado a los comunistas: al celebrar los triunfos de la construcción del socialismo en la URSS y la caída inminente del capitalismo, ¿su doctrina de 1929 no es precisamente un magnífico ejemplo de ilusión optimista? De hecho, Benjamin tomó el concepto de "organización del pesimismo" de una obra que califica de "excelente": *La revolución y los intelectuales* (1928) del comunista disidente Pierre Naville. Miembro del grupo surrealista –fue uno de los redactores de la revista *La Révolution surréaliste*–, en ese momento Naville había optado por afiliarse al Partido Comunista Francés y quería que sus amigos compartieran ese compromiso político. Ahora bien, para este autor, el pesimismo, que constituye "la fuente del método revolucionario de Marx", es el único medio de "escapar a las nulidades y los desengaños de una época de componendas". Rechazando el "grosero optimismo" de un Herbert Spencer –a quien otorga el amable calificativo de "mollera monstruosamente encogida"– o de un Anatole France, cuyas "infames bromas" detesta, llega a la siguiente conclusión: "hay que organizar el pesimismo"; la "organización del pesimismo" es la única consigna que nos impide perecer.[23]

Es inútil aclarar que esta apología apasionada del pesimismo era muy poco representativa de la cultura política del comunismo francés de la época. De hecho, Pierre Naville sería muy pronto (1928) expulsado del partido: la lógica de su antioptimismo lo

[23] Pierre Naville, *La révolution et les intellectuels*, París, Gallimard, 1965, pp. 76-77, 110-117 [trad cast.: *La revolución y los intelectuales*, Barcelona, Galba, 1976].

llevaría a las filas de la oposición comunista de izquierda trotskista, de la que llegaría a ser uno de los principales dirigentes.

En la obra benjaminiana, la filosofía pesimista de la historia se manifiesta de manera particularmente aguda en su visión del futuro europeo:

> Pesimismo en toda la línea. Sí, sin duda, y completamente. Desconfianza con respecto al destino de la literatura, desconfianza con respecto al destino de la libertad, desconfianza con respecto al destino del hombre europeo; pero sobre todo tres veces desconfianza frente a cualquier arreglo: entre las clases, entre los pueblos, entre los individuos. Y sólo confianza ilimitada en la I. G. Farben y el perfeccionamiento pacífico de la Luftwaffe. [24]

Esta visión crítica permite a Benjamin percibir –de manera intuitiva pero con una extraña agudeza– las catástrofes que aguardaban a Europa, perfectamente resumidas en la frase irónica acerca de la "confianza ilimitada". Desde luego, ni siquiera él, el más pesimista de todos, podía prever la destrucción que la Luftwaffe iba a infligir a las ciudades y poblaciones civiles europeas; que la I. G. Farben, apenas unos doce años después, iba a hacerse célebre por la fabricación del gas Zyklon B, utilizado para "racionalizar" el genocidio, y que sus fábricas emplearían, por decenas de miles, la mano de obra de los campos de concentración. Sin embargo, único entre todos los pensadores y dirigentes marxistas de esos años, Benjamin tuvo la premonición de los monstruosos desastres que podía alumbrar la civilización industrial burguesa en crisis. [25]

[24] W. Benjamin, "Le surréalisme...", ob. cit., p. 312.

[25] Sobre Benjamin como anticipador de la Shoah, véase el libro capital de Enzo Traverso, *L'histoire déchirée. Auschwitz et les intellectuels*, París, Cerf,

Ese pesimismo se manifiesta en Benjamin, como en Blanqui o Péguy, por una especie de "melancolía revolucionaria", que traduce el sentimiento de la reiteración del desastre, el temor a un eterno retorno de las derrotas. [26] ¿Cómo se concilia con su compromiso con la causa de los oprimidos? La elección "proletaria" de Benjamin no está inspirada en modo alguno por una idea optimista sobre el comportamiento de las "masas" o la confianza en el futuro brillante del socialismo. Es, esencialmente, una *apuesta* –en el sentido de Pascal– sobre la posibilidad de una lucha emancipatoria.

El artículo de 1929 es un testimonio de su interés en el surrealismo, percibido como manifestación moderna del romanticismo revolucionario. Acaso podría definirse el rumbo común en Benjamin y André Breton como el de una suerte de "marxismo gótico", distinto de la versión dominante, de tendencia materialista metafísica y contaminado por la ideología evolucionista del progreso. [27] El adjetivo "gótico" debe entenderse en su acepción romántica: la fascinación por el encantamiento y lo maravilloso, así como por los aspectos "hechizados" de las sociedades y culturas premodernas. La novela negra inglesa del siglo XVIII y algunos románticos alemanes del siglo XIX son referencias "góticas" que podemos encontrar en el núcleo de la obra de Breton y Benjamin.

1998 [trad cast.: *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2000].

[26] Daniel Bensaïd escribió sobre el tema bellas páginas en *Le Pari mélancolique*, París, Fayard, 1997, pp. 244-258. En el libro del filósofo brasileño Leandro Konder, *Walter Benjamin, o marxismo da melancolia* (Río de Janeiro, Editora Campus, 1989) se encontrará un análisis de una gran fineza sobre el "marxismo melancólico" de Benjamin.

[27] Margaret Cohen, *Profane illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 1-2.

El marxismo gótico común a ambos sería, por lo tanto, un materialismo histórico sensible a la dimensión mágica de las culturas del pasado, al momento "negro" de la revuelta, a la iluminación que desgarra, como un relámpago, el cielo de la acción revolucionaria. "Gótico" debe tomarse, también, en el sentido literal de referencia positiva a ciertos momentos clave de la cultura profana medieval: no es una casualidad que tanto Breton como Benjamin admiren el amor cortés de la Edad Media provenzal, que constituye a los ojos del segundo una de las más puras manifestaciones de iluminación profana. [28]

Durante un breve período "experimental", entre 1933 y 1935, la época del Segundo Plan Quinquenal, algunos textos marxistas de Benjamin parecen cercanos al "productivismo" soviético y de una adhesión poco crítica a las promesas del progreso tecnológico. [29] Sin embargo, ni siquiera durante esos años desaparece del todo su interés en la problemática romántica, como lo atestigua el artículo sobre Bachofen de 1935. De hecho, el pensamiento de Benjamin en esa época es bastante contradictorio: pasa, a veces con mucha rapidez, de un extremo a otro, incluso en un mismo texto, como en el famoso ensayo sobre la obra de arte. A la vez, en esos escritos encontramos un elemento permanente de su reflexión marxista –la preocupación materialista– y una tendencia "experimental" a llevar algunos razonamientos hasta sus últimas consecuencias. Benjamin parece tentado por una variante soviética de la ideología del

[28] Remito a mi artículo: "Walter Benjamin et le surréalisme: histoire d'un enchantement révolutionnaire", en *L'Étoile du matin. Surréalisme et marxisme*, París, Syllepse, 2000.

[29] Se trata, en especial, de los textos "Experiencia y pobreza" (1933), "El autor como productor" (1934) y, sólo en cierta medida, "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica" (1935) [en: *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973]

progreso, con la salvedad de reinterpretarla a su manera. Ciertas lecturas marxistas de su obra privilegiarán justamente esos textos, más cercanos a un materialismo histórico "clásico", si no ortodoxo. Si hago una elección inversa, en función de mis propios intereses y de mis opciones filosófico-políticas, y desde el punto de vista de la génesis de las tesis de 1940, que tienen su inspiración principal en otros escritos.

A partir de 1936, se cierra esa suerte de "paréntesis progresista" y Benjamin va a reintegrar cada vez más el momento romántico a su crítica marxista *sui generis* de las formas capitalistas de alienación. Por ejemplo, en sus escritos de los años 1936-1938, sobre Baudelaire, retoma la idea típicamente romántica –sugerida en un artículo de 1930 sobre E. T. A. Hoffmann– [30] de la oposición radical entre la vida y el autómata, en el contexto de un análisis de inspiración marxista de la transformación del proletariado en autómata: los gestos repetitivos, vacíos de sentido y mecánicos de los trabajadores puestos frente a la máquina –y aquí Benjamin se refiere directamente a algunos pasajes de *El capital* de Marx–, son similares a los gestos de autómatas de los transeúntes en la multitud descriptos por Poe y Hoffmann. Ni unos ni otros, víctimas de la civilización urbana e industrial, conocen ya la experiencia auténtica (*Erfahrung*) –fundada en la memoria de una tradición cultural e histórica–, sino únicamente la vivencia inme-

[30] En esa conferencia, Benjamin pone de relieve el dualismo "decididamente religioso" entre la vida y el *autómata* que se advierte en los cuentos fantásticos de E. T. A. Hoffmann, Oskar Panizza, Edgar Allan Poe y Alfred Kubin. Los cuentos del gran narrador romántico alemán, inspirados en el sentimiento de una identidad secreta entre lo *automático* y lo *satánico*, perciben la vida del hombre corriente como "el producto de un infame mecanismo artificial, regido desde adentro por Satán". Cf. W. Benjamin, "E. T. A. Hoffmann und Oskar Panizza" (1930), en *GS*, II, 2, pp. 644-647.

diata (*Erlebnis*) y, en particular, el *Chockerlebnis* que provoca en ellos un comportamiento reactivo, de autómatas "que han liquidado por completo su memoria".[31]

La protesta romántica contra la modernidad capitalista se hace siempre en nombre de un pasado idealizado, real o mítico. ¿Cuál es el pasado que sirve de referencia al marxista Walter Benjamin en su crítica de la civilización burguesa y de las ilusiones del progreso? Si en los escritos teológicos de juventud se trata a menudo de un paraíso perdido, en la década de 1930, ese papel lo cumple el comunismo primitivo; como ocurre, por lo demás, en Marx y Engels, lectores atentos de la antropología romántica de Maurer y Bachofen, así como de los trabajos de Morgan.

El informe sobre Bachofen, escrito por Benjamin en 1935, es una de las claves más importantes para comprender su método de construcción de una nueva filosofía de la historia a partir del marxismo y el romanticismo. Extraída de "fuentes románticas", la obra de Bachofen, escribe, fascinó a marxistas y anarquistas (como Élisée Reclus) debido a su "evocación de una sociedad comunista en la aurora de la historia". Refutando las interpretaciones conservadoras (Klages) y fascistas (Bäumler), Benjamin destaca que Bachofen "había escrutado a una profundidad inexplorada las fuentes que, a través de las épocas, alimentaban el ideal libertario reivindicado por Reclus". En cuanto a Engels y Paul Lafargue, también mostraron interés por los trabajos de Bachofen sobre las sociedades matriarcales, en las que habría existido un alto grado de democracia e igualdad cívica, así como

[31] W. Benjamin, *Passagenwerk*, en *GS*, v, 2, p. 966, y *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, traducción de J. Lacoste, París, Payot, 1983, pp. 151, 180-184 [trad cast.: *Baudelaire*, Madrid, Taurus, 1993].

formas de comunismo primitivo que implicaban un verdadero "trastocamiento del concepto de autoridad".[32]

Ideas análogas se bosquejan en sus ensayos sobre Baudelaire: Benjamin interpreta la "vida anterior", evocada por el poeta, como una referencia a una era primitiva y edénica, en la que todavía existía la experiencia auténtica y las ceremonias del culto y las festividades permitían la fusión del pasado individual y el pasado colectivo. Ésa es, entonces, la *Erfahrung* que alimenta el juego de las "correspondencias" en Baudelaire e inspira su rechazo de la catástrofe moderna: "Lo esencial es que las correspondencias contengan una concepción de la experiencia con cabida para los elementos cultuales. Fue preciso que Baudelaire se apropiara de esos elementos para poder apreciar plenamente cuál es el verdadero significado de la catástrofe de la que él mismo, como hombre moderno, era testigo". Esos "elementos cultuales" remiten a un pasado remoto, análogo al de las sociedades estudiadas por Bachofen: "Las 'correspondencias' son los datos de la rememoración, no los datos de la historia sino los de la prehistoria. La grandeza y la importancia de los días de fiesta radican en permitir recuperar una 'vida anterior'". Rolf Tiedemann observa de manera muy pertinente que, para Benjamin, "la idea de las correspondencias es la utopía gracias a la cual un paraíso perdido aparece proyectado en el porvenir".[33]

Benjamin desarrollará su visión de la historia, en especial, en los distintos textos del período 1936-1940, en los cuales se disociará de manera cada vez más radical de las "ilusiones del

[32] W. Benjamin, "Johann Jakob Bachofen" (1935), en *GS*, II, 1, pp. 220-230. Benjamin se inspira en la interpretación freudiano-marxista de Bachofen propuesta por Erich Fromm.

[33] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*..., ob. cit., pp. 155, 189-191, y Rolf Tiedemann, "Nachwort", en: W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Francfort, Suhrkamp, 1980, pp. 205-206.

progreso" hegemónicas del pensamiento de izquierda alemán y europeo. En un largo ensayo publicado en 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista de la Escuela de Francfort (ya exiliada en los Estados Unidos), y dedicado a la obra del historiador y coleccionista Eduard Fuchs –con pasajes enteros que prefiguran, a veces palabra por palabra, las tesis de 1940–, acomete contra el marxismo socialdemócrata, mezcla de positivismo, evolucionismo darwiniano y culto del progreso: "En el desarrollo de la técnica, sólo supo discernir los progresos de las ciencias de la naturaleza y no las regresiones de la sociedad [...]. Las energías desplegadas por la técnica más allá de ese umbral son destructivas. Alimentan principalmente la técnica de la guerra y la de su preparación periodística". Entre los ejemplos más sorprendentes de ese positivismo de corto alcance, cita al socialista italiano Enrico Ferri, que quería reducir "no sólo los principios sino también la táctica de la socialdemocracia a las leyes de la naturaleza" y atribuía las tendencias anarquistas en el seno del movimiento obrero a la "falta de conocimientos en geología y biología"...[34]

El objetivo de Benjamin es profundizar y radicalizar la oposición entre el marxismo y las filosofías burguesas de la historia, intensificar el potencial revolucionario del primero y elevar su contenido crítico. Con esa idea, define de manera tajante la ambición del proyecto de los Pasajes parisinos: "También puede considerarse como término metodológicamente buscado en este trabajo la posibilidad de un materialismo histórico que haya aniquilado [*annihiliert*] en sí mismo la idea de progreso. El materialismo histórico encuentra sus fuentes, justamente, en la oposición a los hábitos del pensamiento burgués".[35] Un programa semejante no implicaba ningún "revisionismo" sino, antes bien, como Karl Korsch había intentado hacer en su libro –una de las principales referencias de Benjamin–, un retorno al propio Marx.

[34] W. Benjamin, "Eduard Fuchs, collectionneur et historien", traducción de Philippe Ivernel, en *Macula*, 3/4, 1978, pp. 45 y 49 [trad cast.: "Fuchs", en: *Discursos interrumpidos I*, ob. cit.].

Benjamin era consciente de que esa lectura del marxismo hundía sus raíces en la crítica romántica de la civilización industrial; pero estaba convencido de que también Marx había encontrado inspiración en esta fuente. Descubrió un apoyo para esa interpretación herética de los orígenes del marxismo en el *Karl Marx* (1938) de Korsch: "Con mucha justeza, y no sin hacernos pensar en De Maistre y Bonald, Korsch dice lo siguiente: 'Así, también en la teoría del movimiento obrero moderno hay una parte de la ***desilusión*** que, luego de la gran Revolución Francesa, proclamaron los primeros teóricos de la contrarrevolución y, a continuación, los románticos alemanes y que, gracias a Hegel, ejerció una fuerte influencia sobre Marx".[36]

Es evidente que el marxismo de Benjamin, sobre todo a partir de los años 1936-1937, tenía poco en común con el *diamat** soviético, que pronto, en 1938, Stalin codificaría en un capítulo de la muy oficial *Historia del Partido Comunista bolchevique de la URSS*. Ya el hecho de elegir como referente filosófico a Karl Korsch, un marxista heterodoxo –cercano a la corriente "consejista"– excluido del Partido Comunista alemán en la década de 1920 y radicalmente opuesto a los cánones teóricos tanto de la socialdemocracia como del comunismo estalinista, es indicativo de esa disidencia.

* Denominación que los soviéticos, en general, y Stalin, en particular, daban al materialismo dialéctico. [N. del T.]

[35] W. Benjamin, *Passagenwerk*, ob. cit., V, p. 574.

[36] Ibíd., p. 820.

Otro ejemplo de su autonomía con respecto al estalinismo –no necesariamente ligada a la cuestión del romanticismo– es su interés en Trotski: en 1932, en una carta a Gretel Adorno, escribía, con referencia a la autobiografía del fundador del Ejército Rojo, que "desde hacía años" no había asimilado nada "con una tensión semejante, que corta el aliento". Jean Selz, que lo conoció en Ibiza en 1932, atestigua que era partidario de "un marxismo abiertamente antiestalinista; expresaba gran admiración por Trotski".[37] Si bien entre 1933 y 1935 pareció adherir, de manera bastante poco crítica, al modelo soviético –acaso como reacción ante el triunfo del fascismo hitleriano en Alemania– y, al comienzo de los procesos de Moscú, expresó sobre todo perplejidad –"no entiendo ni jota", escribió a Horkheimer el 31 de agosto de 1936–,[38] a partir de 1937-1938 se distanció con claridad de la variante estalinista del comunismo.

Una nota sobre Brecht de esa época da testimonio de esta evolución, en parte bajo la influencia de Heinrich Blücher (el marido de Hannah Arendt), un partidario de la oposición comunista alemana dirigida por H. Brandler:[39] en ésta hablaba de las "prácticas de la GPU", un "modo de comportamiento que los peores elementos del PC comparten con los elementos más inescrupulosos del nacional socialismo". Benjamin criticaba a Brecht por ciertos poemas del *Manual para habitantes urbanos*: "Transfiguró poéticamente los extravíos peligrosos y cargados de consecuencias a los que las prácticas de la GPU arrastraron al movimiento obrero", y cuestionaba su propio comentario de ese texto de Brecht como "piadosa falsificación".[40]

[37] W. Benjamin, *Correspondance*, ob. cit., II, p. 68, y Jean Selz, "Walter Benjamin à Ibiza", en *Lettres nouvelles*, 2, 1954. Al respecto, véase el artículo de Enzo Traverso, "Walter Benjamin et Léon Trotsky", en *Quatrième Internationale*, núm. 37-38, 1990.

[38] Carta citada por R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p. 121.

[39] Heinrich Brandler, antiguo dirigente del KPD (Partido Comunista Alemán), expulsado en 1928, fundador del KPO –Partido Comunista de Oposición– antiestalinista, también estuvo exiliado en Francia en 1939-1940.

A pesar de ese despiadado arreglo de cuentas, que no vacila en comparar las prácticas de la policía estalinista con las de los nazis, le queda una última esperanza: que la URSS siga siendo aliada de los antifascistas. En una carta del 3 de agosto de 1938 a Max Horkheimer expresa, "con muchas reservas", la esperanza, "al menos por el momento", de que pueda considerarse al régimen soviético –al que describe sin disfraces como una "dictadura personal con todo su terror"– como "el agente de nuestros intereses en una guerra futura". Agrega que se trata de un agente que "cuesta el más elevado precio imaginable, pues debe pagársele con sacrificios que erosionan muy en especial los intereses que nos son afines como productores", una expresión que alude, sin duda, a la emancipación de los trabajadores y al socialismo.[41]

El pacto Molotov-Von Ribbentrop aplicará un duro golpe a esa última ilusión. Las tesis "Sobre el concepto de historia" fueron redactadas en ese nuevo contexto.

El capítulo "Feuermelder" de *Dirección única* es uno de los textos más impresionantes de Walter Benjamin. En cierto sentido, sin embargo, toda su obra puede considerarse como una especie de "aviso de incendio" dirigido a sus contemporáneos,

[40] W. Benjamin, "Note sur Brecht" (1938 o 1939), en *Écrits autobiographiques*, París, C. Bourgois, 1990, pp. 367-368 [trad cast.: *Escritos autobiográficos*, Madrid, Alianza, 1996]. "Blücher tiene razón", admite Benjamin, al criticar tanto los poemas de Brecht como su comentario.

[41] Carta citada por R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand...*, ob. cit., p. 122.

una campana que toca a rebato y trata de llamar la atención sobre los peligros inminentes que los amenazan y las nuevas catástrofes que se perfilan en el horizonte. Las tesis de 1940 son la expresión densa y condensada de ese rumbo y esa inquietud.

1. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia" de Walter Benjamin

Antes de iniciar el análisis "talmúdico" –palabra por palabra, frase por frase– del texto de Benjamin, presento aquí algunas breves observaciones como introducción a la lectura de las tesis. El documento "Sobre el concepto de historia" fue redactado a principios de 1940, poco antes del intento de su autor de escapar de una Francia vichista cuyas autoridades entregaban a los refugiados alemanes judíos o marxistas a la Gestapo. Como se sabe, el intento fracasó: en septiembre de 1940, interceptado por la policía franquista en la frontera española (Port-Bou), Walter Benjamin decidió suicidarse.

La primera referencia al documento aparece en una carta en francés de Benjamin a Adorno, del 22 de febrero de 1940, en la cual explica a su amigo el objetivo del texto: "establecer una escisión irremediable entre nuestra manera de ver y las supervivencias del positivismo" que asedian aun las concepciones históricas de la izquierda.[1] Así, a los ojos de Benjamin, el positi-

[1] "Acabo de terminar una serie de tesis sobre el concepto de historia. Estas tesis se consagran, por un lado, a los puntos de vista esbozados en el capítulo 1 de 'Fuchs'. Por otro, deben servir como armazón teórica al segundo ensayo sobre Baudelaire. Constituyen una primera tentativa de fijar

vismo aparece como el denominador común de las tendencias que va a criticar: el historicismo vulgar, el evolucionismo socialdemócrata, el marxismo vulgar.[2]



Cementerio de Port-Bou.

Debemos aclarar que ese documento no estaba destinado a publicarse. Benjamin lo entregó o envió a algunos amigos muy cercanos –Hannah Arendt, Theodor W. Adorno–; pero en la

un aspecto de la historia que debe establecer una escisión irremediable entre nuestra manera de ver y las supervivencias del positivismo tan profundamente plagiadas, a mi entender, incluso por los conceptos de historia que, en sí mismos, nos son más cercanos y familiares" (*GS*, I, 3, p. 1.225). La última parte es una alusión transparente a lo que en las tesis se designará como "marxismo vulgar".

[2] La doctrina socialdemócrata solía ser de inspiración neokantiana, pero esta orientación no era necesariamente contradictoria con la opción positivista en el ámbito de las ciencias sociales, como lo muestra con tanta claridad la obra de Édouard Bernstein.

carta a Gretel Adorno insistía en que no se trataba de publicarlo porque, de hacerlo, "se abrirían de par en par las puertas a la incomprensión entusiasta".[3] Sus temores proféticos se cumplieron plenamente: una buena parte de la literatura sobre las tesis da muestras de incomprensión, a veces entusiasta y en otras ocasiones escéptica, pero en todo caso incapaz de captar el alcance del texto.

El impulso directo para su redacción lo dieron, sin duda, el pacto germano-soviético, el comienzo de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación de Europa por las tropas nazis. Pero no por ello las tesis dejaban de ser el resumen, la expresión última y concentrada de ideas que atraviesan el conjunto de la obra de Benjamin. En una de sus últimas cartas, dirigida a Gretel Adorno, escribe: "La guerra y la constelación que la ha provocado me llevaron a trasladar al papel algunos pensamientos, sobre los cuales puedo decir que los conservo en mí –e incluso los preservo de mí– desde hace alrededor de veinte años". Habría podido decir "veinticinco años", pues, como hemos visto, la conferencia sobre la vida de los estudiantes (1914) contenía ya algunas de las ideas clave de su testamento espiritual de 1940.[4]

Por lo tanto, es preciso situar el documento en su contexto histórico: para decirlo con las palabras de Victor Serge, era "medianoche en el siglo" y ese momento terrible de la historia contemporánea constituye sin duda el telón de fondo inmediato del texto. Pero, sin embargo, no puede hacerse de éste sólo el producto de una coyuntura precisa: carga con una significación que supera con mucho la constelación trágica que lo vio nacer. Si aún hoy nos habla, si suscita tanto interés, discusiones y polémicas, es porque, a través del prisma de un mo-

[3] Carta de abril de 1940, en *GS*, I, 3, pp. 1.226-1.227.

[4] Carta citada en el aparato crítico del volumen I, 3, *GS*, p. 1.226.

mento histórico determinado, plantea cuestiones referidas al conjunto de la historia moderna y el lugar del siglo XX en la trayectoria social de la humanidad.

La historia del "salvamento" y la publicación de las tesis ha sido minuciosamente reconstituida por los compiladores de las *Gesammelte Schriften*. La primera impresión se realizó sobre una copia enviada por Benjamin a Hannah Arendt y entregada por ésta a Adorno; se trataba de una especie de folleto mimeografiado y de circulación bastante limitada, *Walter Benjamin zum Gedächtnis* ["A la memoria de Walter Benjamin"], editado por el Instituto de Investigación Social de Francfort, exiliado en los Estados Unidos, con una tirada de algunos cientos de ejemplares.

Paradójicamente, la primera publicación, en el sentido fuerte del término, fue la traducción francesa de Pierre Missac, aparecida en octubre de 1947 en *Les Temps modernes* (núm. 25, pp. 623-634), sin provocar ninguna reacción. La misma ausencia de ecos siguió a la publicación en alemán, a cargo de Adorno, en la revista *Neue Runschau* (núm. 4, pp. 560-570), en 1950. Sólo después de la aparición del texto en la primera antología de escritos de Benjamin, compilada por el mismo Adorno (*Schriften*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1955), comenzaron verdaderamente la recepción del documento y las primeras discusiones. Por último, en 1974 apareció la edición crítica y comentada de las tesis, sus variantes y notas –así como la traducción francesa del propio Benjamin– en las *Gesammelte Schriften*, compiladas por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, con la colaboración de Adorno y Scholem. A ello es preciso agregar la última copia, titulada "*Handexemplar*" –que presenta la particularidad de hacer de una de las notas, la tesis XVIII–, descubierta por Giorgio Agamben e incorporada al volumen VII de las *GS* (1991).

En los debates que siguieron a la publicación, a partir de la década de 1950, pueden distinguirse tres grandes escuelas de interpretación de las tesis:

1. *La escuela materialista*: Walter Benjamin es un marxista, un materialista consecuente. Sus formulaciones teológicas deben considerarse como metáforas, una forma exótica que encubre verdades materialistas. Ésta es la posición ya proclamada por Brecht en su *Diario*.[5]
2. *La escuela teológica*: Walter Benjamin es ante todo un teólogo judío, un pensador mesiánico. En él, el marxismo no es sino una terminología, un uso abusivo de conceptos como "materialismo histórico". Es el punto de vista de su amigo Gershom Scholem.
3. *La escuela de la contradicción*: Walter Benjamin trata de conciliar marxismo y teología judía, materialismo y mesianismo. Ahora bien, como todo el mundo sabe, esas perspectivas son incompatibles. De allí el fracaso de su intento. Así lo leen tanto J. Habermas como R. Tiedemann.

A mi juicio, estas tres escuelas aciertan y se equivocan a la vez. Con humildad, me gustaría proponer un cuarto enfoque: W. Benjamin es marxista *y* teólogo. Es cierto que ambas concepciones son habitualmente contradictorias. Pero el autor de las tesis no es un pensador "habitual": las reinterpreta, las transforma, las

[5] "En síntesis, este pequeño trabajo es claro y esclarecedor (pese a todas las metáforas y los judaísmos) [*metaphorik und judaismen*], y horroriza pensar cuán pocos son los que estarían dispuestos al menos a dar pruebas de comprensión de una cosa semejante." En: Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*, vol. 1, (1938-1942), compilación de Werner Hecht, Francfort, Suhrkamp, 1973, p. 294 [trad cast.: *Diario de trabajo*, tres volúmenes, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977-1979].

sitúa en una relación de esclarecimiento recíproco que permite articularlas de manera coherente. Le gustaba compararse con un Jano, uno de cuyos rostros mira hacia Moscú y el otro, hacia Jerusalén. Pero lo que suele olvidarse es que el dios romano tenía dos rostros pero *una sola cabeza*: marxismo y mesianismo no son sino las dos expresiones –*Ausdrücke*, uno de los términos favoritos de Benjamin– de un solo pensamiento. Un pensamiento innovador, original, inclasificable, caracterizado por lo que él llama, en una carta a Scholem de mayo de 1926, la "paradójica reversibilidad recíproca" (*Umschlagen*) de lo político en lo religioso y viceversa.[6] Para comprender mejor la relación compleja y sutil entre redención y revolución en su filosofía de la historia, sería preciso hablar de *afinidad electiva*, es decir, de atracción mutua y fortalecimiento recíproco de las dos actitudes, a partir de ciertas analogías estructurales que conducen a una especie de fusión alquímica, como el encuentro amoroso de dos almas en la novela de Goethe, *Die Wahlverwandtschaften* [*Las afinidades electivas*], a la cual Benjamin consagró uno de sus más importantes ensayos de juventud.[7]

Si bien debe criticarse el enfoque unilateral de Scholem, no hay que subestimar la profunda atracción de Benjamin por su pensamiento, incluso en el momento de la redacción de las tesis. Un documento, aún no publicado, que tuve la oportunidad de consultar en el Archivo Scholem de la biblioteca de la Universidad Hebrea de Jerusalén, muestra sin la más mínima duda que el título mismo de las tesis estaba inspirado en un manuscrito inédito de Scholem, que con seguridad Benjamin conocía, titulado "*Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit*" ["Tesis sobre el concepto de justicia"] y fechado en "1919 y 1925". Al leer ese texto, se advierte que Benjamin no sólo se inspiró en el título sino también en el contenido del manuscrito; como ejemplo, citemos el siguiente pasaje: "La época mesiánica como presente eterno y la justicia del ser ahí [*Daseiendes*], sustancial, están en correspondencia [*entsprechen sich*]. Si la justicia no estuviera *allí*, el reino mesiánico no sólo no estaría presente sino que sería imposible".[8]

El objetivo de las notas y comentarios que siguen no es tanto "juzgar" las tesis de Benjamin como intentar comprenderlas. Esto no me impedirá rendir homenaje a su lucidez o, llegado el caso, criticar lo que me parezca discutible. La interpretación propuesta no pretende ser exhaustiva y menos aún la más "correcta", la más "verdadera" o la más "científica". A lo sumo, trata de poner de relieve cierta coherencia donde muchos otros no ven sino disonancia, contradicción o ambigüedad.

Los conceptos de Benjamin no son abstracciones metafísicas: están relacionados con experiencias históricas concretas. Decidí, por lo tanto, ilustrar sus palabras mediante ejemplos –tanto de la historia europea moderna como de la historia judía antigua– inspirados, de manera directa o indirecta, en sus propios escritos. También agregué algunos ejemplos latinoamericanos contemporáneos, lo cual podrá sorprender en un principio; me parece, sin embargo, que se trata de una apuesta

[6] W. Benjamin, *Briefe*, Francfort, Suhrkamp, 1966, vol. I, p. 426.

[7] W. Benjamin, "*Les Affinités électives* de Goethe", en *Mythe et violence*, ob. cit., pp. 161-260 [trad cast.: "*Las afinidades electivas* de Goethe", en *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 1996]. Sobre el concepto de afinidad electiva y su recorrido desde la alquimia hasta la sociología de Max Weber, pasando por Goethe, véase M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, París, PUF, 1988 [trad cast.: *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central: un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997].

[8] G. Scholem, "Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit" (1919-1925), Archivo Scholem, Universidad Hebrea de Jerusalén, p. 3.

importante: poner de manifiesto la universalidad y la actualidad del concepto de historia de Walter Benjamin. Descubrí las tesis en un momento de pleno desarrollo de los movimientos populares insurreccionales en América Central: el documento me permitió comprender mejor los acontecimientos y, a la inversa, éstos arrojaron una nueva luz sobre el texto.

Tomé como punto de partida la traducción –sobria y elegante– de Maurice de Gandillac, publicada en 1971 por las Éditions Maurice Nadeau en la antología de ensayos de Benjamin titulada *Poésie et vérité*, si bien contiene una considerable cantidad de imprecisiones. En redonda, figuran las correcciones que me parecieron absolutamente indispensables. También utilicé la versión –incompleta pero infinitamente valiosa– elaborada por el propio Benjamin, que difiere en algunos aspectos del texto alemán y constituye, por tanto, una especie de variante. Por último, siguiendo el ejemplo de algunos investigadores italianos,[9] añadí a la lista conocida de las tesis otra más, que figura con el número XVIII en el ejemplar descubierto hace unos años por Giorgio Agamben. Esta tesis aparece ya entre las notas preparatorias publicadas en las *Gesammelte Schriften* con el número XVIIA. El "*Handexemplar*" encontrado por Agamben muestra que Benjamin se proponía incluirla en la versión final del documento. Se trata, por otra parte, de un texto autónomo –y no de una variante– de la mayor importancia. Traducido por mí, figura aquí con el número XVIIA, para evitar cambiar la numeración ya conocida de las últimas tesis.

Para la interpretación de las tesis, recurrí con frecuencia a las notas preparatorias, publicadas en el volumen I, 3, de las

[9] W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, edición a cargo de Gianfranco Bonola y Michele Ranchetti, Turín, Einaudi, 1997 [trad cast.: "Tesis de filosofía de la historia" en: *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973].

Gesammelte Schriften, cuyas referencias se mencionarán en el cuerpo del texto (entre paréntesis).

Algunas observaciones personales para cerrar esta introducción. Descubrí tardíamente las tesis "Sobre el concepto de historia". De manera paradójica, debo su conocimiento a los escritos de Gershom Scholem –que encontré en Jerusalén en 1979–, en un momento en que empezaba a interesarme por las relaciones entre mesianismo y utopía en el judaísmo. Sin embargo, el texto era accesible en francés desde 1947 y en alemán, desde 1950. No sé si atribuir esa demora a la ignorancia, la ceguera o el error. Sea como fuere, hay en mi trayectoria intelectual un antes y un después del descubrimiento de las tesis "*Über den Begriff der Geschichte*".

Desde que lo leí, hace unos veinte años, ese escrito no dejó de obsesionarme, fascinarme, intrigarme, conmoverme. Lo leí, lo releí y volví a leerlo decenas de veces, con la sensación –o la ilusión–, en cada relectura, de descubrir nuevos aspectos, de sumergirme más profundamente en el infinito espesor del texto, de comprender por fin lo que poco antes aún parecía hermético y opaco. Debo confesar que todavía encuentro zonas de sombra en algunos pasajes del documento, mientras que otros me parecen deslumbrantes por su transparencia, su luminosidad interior, su evidencia incontrastable. Esas diferencias se manifiestan en el tratamiento muy desigual de las tesis en mi comentario...

Pero, sobre todo, la lectura de las "tesis" quebrantó mis certezas, trastocó mis hipótesis, derrumbó (algunos de) mis dogmas; en síntesis, me obligó a reflexionar *de otra manera* sobre una serie de cuestiones fundamentales: el progreso, la religión, la historia, la utopía, la política. Nada salió indemne de ese encuentro crucial.

Poco a poco me di cuenta, también, del alcance universal de las proposiciones de Benjamin, su interés para compren-

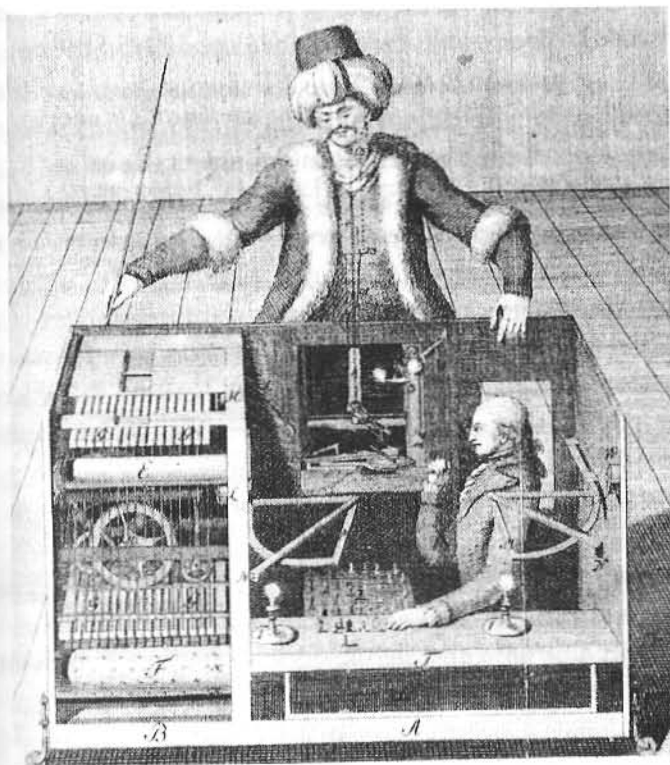
der –"desde el punto de vista de los vencidos"–, no sólo la historia de las clases oprimidas sino, asimismo, la de las mujeres –la mitad de la humanidad–, los judíos, los gitanos, los indios de las Américas, los kurdos, los negros, las minorías sexuales; en resumen, de los parias, en el sentido que Hannah Arendt daba a este término, de todas las épocas y todos los continentes.

A lo largo de los últimos quince años, tomé muchas notas con el objetivo de logar a una interpretación de las tesis. Asistí a los cursos y conferencias de eminentes especialistas, como Stéphane Mosès e Irving Wohlfarth. A mi vez, hice de las tesis el tema de un seminario que dicté durante todo un año en la École des Hautes Études en Sciences Sociales y, más adelante, en la Universidad de San Pablo, Brasil. Leí una buena parte de la "literatura secundaria", pero sigo convencido no sólo de que aún hay lugar para otras interpretaciones –como la que propongo aquí– sino de que el texto de Benjamin pertenece a esa rara especie de escritos cuya vocación es suscitar nuevas lecturas, nuevos puntos de vista, enfoques hermenéuticos diferentes, reflexiones inéditas, *ad infinitum*. O, mejor, como dice el *shemah israel*, la milenaria plegaria de los judíos, *leolam va ed*, por la eternidad de los tiempos.

Tesis I

Conocemos la leyenda del autómata capaz de responder, en una partida de ajedrez, a cada movimiento de su adversario y de asegurarse el triunfo. Un muñeco vestido de turco, con un narguile en los labios, está sentado frente al tablero de ajedrez, apoyado a su vez sobre una gran mesa. Un sistema de espejos genera la ilusión de que la mirada puede atravesar esa mesa de lado a lado. En realidad, en su interior está agazapado un enano giboso, maestro en el

arte del ajedrez, que por medio de cordeles dirige la mano del muñeco. Podemos imaginar en filosofía una réplica de ese aparato. El muñeco, al que se llama *"materialismo histórico", ganará siempre. Puede desafiar intrépidamente a quien sea si toma a su servicio a la teología, hoy, como es sabido, pequeña y fea y que, por lo demás, ya* no puede *mostrarse.*



Autómata jugador de ajedrez de Johann Nepomuk Maelzel, 1769.

La tesis I anuncia desde el principio uno de los temas centrales del conjunto del texto "Sobre el concepto de historia": la asociación paradójica entre el materialismo y la teología. Para ex-

plicar esta combinación, Benjamin creará una alegoría irónica. Tratemos de descifrar los elementos que la componen.

En primer lugar, el autómata: un muñeco o una marioneta "al que se llama 'materialismo histórico'". El uso de las comillas y el giro de la frase sugieren que ese autómata no es el "verdadero" materialismo histórico sino lo que *se* denomina así. ¿A quiénes representa ese "se"? A los principales voceros del marxismo de su época, vale decir, los ideólogos de la Segunda y la Tercera Internacional. A los ojos de Benjamin, el materialismo histórico se convierte efectivamente, en sus manos, en un método que percibe la historia como una especie de máquina que conducen "de manera automática" al triunfo del socialismo. Para ese materialismo mecánico, el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso económico y las "leyes de la historia" llevan necesariamente a la crisis final del capitalismo y a la victoria del proletariado (versión comunista) o a las reformas que transformarán gradualmente la sociedad (versión socialdemócrata). Ahora bien, ese autómata, ese maniquí, ese muñeco mecánico, no es capaz de ganar la partida.

Aquí, "ganar la partida" tiene un doble sentido:

a) interpretar correctamente la historia, luchar contra la visión de la historia de los opresores;
b) vencer al propio enemigo histórico, las clases dominantes; en 1940, al fascismo.

Para Benjamin, ambos sentidos están íntimamente ligados, en la unidad indisoluble de la teoría y la práctica: sin una interpretación correcta de la historia es difícil, si no imposible, luchar eficazmente contra el fascismo. La derrota del movimiento obrero marxista –en Alemania, en Austria, en España, en Francia– frente al fascismo demuestra la incapacidad de ese muñeco sin alma,

ese autómata vacío de sentido, para "ganar la partida": una partida en la que se juega el futuro de la humanidad.

Para ganar, el materialismo necesita la ayuda de la teología: el enano oculto en la máquina. Como se sabe, esta alegoría está inspirada en un cuento de Edgar Allan Poe –traducido por Baudelaire– que Benjamin conocía bien: "El jugador de ajedrez de Maelzel". Se trata de un ajedrecista autómata presentado en 1769 ante la corte de Viena por el barón Wolfgang von Kempelen y que, luego de diversas peripecias, terminará en los Estados Unidos, en una gira organizada por un inventor y empresario vienés, Johann Nepomuk Maelzel. Poe describe al autómata como una figura "vestida a la turca", cuya "mano izquierda sostiene una pipa" y que, si fuera una máquina, "debería ganar siempre" las partidas de ajedrez. Una de las hipótesis de explicación de Poe es que, luego de esconderse en el aparato, un "enano ponía en movimiento la máquina". La similitud –casi palabra por palabra– con la tesis I es evidente.[10]

A nuestro juicio, la relación entre el texto de Poe y la tesis de Benjamin no es únicamente anecdótica. La conclusión filosófica de "El jugador de ajedrez de Maelzel" es la siguiente: "No hay duda alguna de que los movimientos del autómata son regulados por el espíritu y no por otra cosa". En Benjamin, el espíritu de Poe se convierte en la teología, es decir, el espíritu mesiánico, sin el cual el materialismo histórico no puede "ganar la partida" ni la revolución, triunfar.

Nos parece que Rolf Tiedemann se equivoca cuando, en su último libro –muy interesante, por otra parte–, escribe: "El

[10] Edgar Allan Poe, "Le joueur d'échecs de Maelzel", en: *Histoires grotesques et sérieuses*, traducción de Charles Baudelaire, París, Folio, 1978, pp. 110-128 [trad cast.: "El jugador de ajedrez de Maelzel", en *Cuentos*, Barcelona, Planeta, 1991].

enano teológico también está muerto, porque se ha convertido en una pieza de un aparato muerto. Todo el autómata está muerto y ya representa, tal vez, el campo de muerte y ruinas de la tesis IX".[11] Si el conjunto, con el enano incluido, está muerto y en ruinas, ¿cómo puede ganar la partida contra el adversario? La tesis sugiere exactamente lo contrario: gracias a la acción vivificante del enano, el conjunto vive y actúa...

Como alma, como *spiritus rector* de una estructura inanimada, el enano, o el enano giboso, es un tema típico de la literatura romántica. Recordemos, como ejemplo, al Quasimodo de *Nuestra Señora de París*, de Victor Hugo: "La catedral parecía una criatura dócil y obediente bajo su mano [...] estaba poseída y llena de Quasimodo como de un genio familiar [...]. Egipto lo habría tomado por el dios de ese templo; el Medioevo lo creía su demonio: era su alma". Benjamin estaba fascinado por ese tema: en su novela corta *Rastelli raconte* presenta a un enano "cuidadosamente escondido" en el balón de un maestro malabarista, que hacía "prodigios" al "mover los resortes ocultos dentro de la esfera".[12]

La teología, como el enano de la alegoría, sólo puede actuar hoy de manera oculta en el interior del materialismo histórico. En una época racionalista e incrédula, es una "vieja fea y arrugada" (*"vieille laide et ratatinée"*, traducción francesa de Benjamin) que debe esconderse... Curiosamente, Benjamin no parece ajustarse a esta regla, porque en sus tesis la teología es muy visible. Se trata, acaso, de un consejo a los lectores del documento: utilicen la teología pero no la muestren. O bien,

[11] R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p. 118.

[12] W. Benjamin, *Rastelli raconte... et autres récits*, París, Seuil, 1987, pp. 126-127.

como el texto no estaba destinado a la publicación, no era necesario ocultar al enano giboso de las miradas del público. En todo caso, el razonamiento es análogo al de una nota del *Das Passagenwerk*, que Benjamin incorporó a los materiales preparatorios de las tesis: "Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente embebido de ella. Pero si fuera por el secante, nada de lo escrito subsistiría" (*GS*, I, 3, p. 1235). Una vez más, la imagen de una presencia determinante –pero invisible– de la teología en el corazón del pensamiento "profano". La imagen, además, es bastante curiosa: de hecho, como saben quienes han utilizado ese instrumento ahora caído en desuso, en la superficie del secante siempre quedan huellas de lo escrito, con tinta...

¿Qué significa "teología" para Benjamin? El interrogante se aclarará a medida que examinemos las tesis, pero el término remite a dos conceptos fundamentales: la rememoración (*Eingedenken*) y la redención mesiánica (*Erlösung*). Como vamos a ver, ambos son componentes esenciales del nuevo "concepto de la historia" construido por las tesis.

¿Cómo interpretar, entonces, la relación entre la teología y el materialismo? En la alegoría, esta cuestión se presenta de manera eminentemente paradójica: ante todo, el enano teológico aparece como amo del autómata, del cual se vale como un instrumento; ahora bien, al final se dice que está "al servicio" del autómata. ¿Qué significa esta inversión? Una hipótesis posible es que Benjamin quisiera mostrar la complementariedad dialéctica entre los dos: la teología y el materialismo histórico son tan pronto el amo como el servidor, son a la vez y mutuamente amo y servidor, se necesitan uno a otro.

Debemos tomar con seriedad la idea de que la teología está "al servicio" del materialismo, una fórmula que invierte la tradicional definición escolástica de la filosofía como *ancilla*

theologiae (sirvienta de la teología). Para Benjamin, la teología no es una meta en sí misma, no apunta a la contemplación inefable de las verdades eternas y menos aún, como podría hacerlo suponer la etimología, a la reflexión sobre la naturaleza del Ser divino: está al servicio de la lucha de los oprimidos. Más precisamente, debe contribuir a restablecer la fuerza explosiva, mesiánica, revolucionaria, del materialismo histórico, reducido a un miserable autómata por sus epígonos. El materialismo histórico reivindicado por Benjamin en las tesis que siguen es la resultante de la vivificación, de esa activación espiritual por obra de la teología.

Según Gerhard Kaiser, en las tesis, Benjamin "teologiza el marxismo. El verdadero materialismo histórico es la verdadera teología. [...] Su filosofía de la historia es una teología de la historia". Al reducir uno al otro, este tipo de interpretación destruye el equilibrio delicado entre los dos componentes. Todo reduccionismo unilateral –tanto en uno como en otro sentido– es incapaz de dar cuenta de la dialéctica entre teología y materialismo y su necesidad recíproca.

En el sentido inverso, Krista Greffrath sostiene que "la teología de las tesis es una *construcción auxiliar* [...] necesaria para arrancar la tradición del pasado de las manos de sus gestores actuales". Esta interpretación corre el riesgo de presentar una visión demasiado contingente e instrumental de la teología, cuando en realidad se trata de una dimensión esencial del pensamiento de Benjamin desde sus primeros escritos de 1913.

Por último, Heinz-Dieter Kittsteiner cree percibir una especie de distinción de funciones entre el muñeco y el enano: "El materialista histórico afronta el presente como marxista y el pasado, como teólogo de la rememoración". Ahora bien, esta división del trabajo no corresponde en absoluto a las ideas de Benjamin; según su criterio, el marxismo es tan necesario para la comprensión del pasado como la teología para la acción presente y futura...[13]

La idea de una asociación entre teología y marxismo es una de las tesis de Benjamin que suscitaron mayor incomprensión y perplejidad. Ahora bien, algunas décadas después, lo que en 1940 era sólo una intuición se convertiría en un fenómeno histórico de primerísima importancia: la teología de la liberación en América Latina. Ese corpus de textos –escritos por autores de una cultura filosófica impresionante, como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Leonardo Boff y muchos otros–, que articulan de manera sistemática el marxismo y la teología, contribuyó a cambiar la historia de América Latina. Los millones de cristianos inspirados por esta teología, presentes en las comunidades de base o en las pastorales populares, cumplieron un papel capital en la revolución sandinista de Nicaragua (1979), el auge de la guerrilla en América Central (El Salvador, Guatemala), la formación del nuevo movimiento obrero y campesino brasileño –el Partido de los Trabajadores (PT), el Movimiento de Campesinos Sin Tierra (MST)– y hasta la eclosión de las luchas indígenas en Chiapas. De hecho, la mayoría de los movimientos sociales y políticos rebeldes de América Latina en los últimos treinta años tienen que ver, en mayor o menor medida, con la teología de la liberación.[14]

Es cierto: en muchos aspectos ésta es muy diferente de la "teología de la revolución" esbozada por Benjamin –descono-

[13] Los artículos de Gerhard Kaiser, Krista Greffrath y Heing-Dieter Kittsteiner aparecen en Peter Bulthaup (comp.), *Materialen zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Francfort, Suhrkamp, 1975.

[14] Al respecto, remito a mi libro *La Guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, París, Éd. du Félin, 1998 [trad cast.: *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 2000].

cido, además, por los teólogos latinoamericanos–. En este caso, el muñeco sin vida era la teología y la introducción del marxismo –no necesariamente oculto– la revitalizó. Por otra parte, se trata de una teología cristiana y no judía, aun cuando la dimensión mesiánico-profética esté muy presente y los teólogos de la liberación insistan mucho en el carácter "hebreo" del primer cristianismo y la continuidad entre éste y el espíritu del Antiguo Testamento. Por último, el contexto latinoamericano de las últimas décadas es muy diferente del contexto europeo de entreguerras. Aun así, la asociación entre teología y marxismo con que soñaba el intelectual judío se reveló, a la luz de la experiencia histórica, no sólo posible y fructífera, sino portadora de cambios revolucionarios.

Tesis II

"Uno de los rasgos más sorprendentes del alma humana, junto a tanto egoísmo en el detalle, es que el presente, en general, carece de codicia en cuanto a su futuro." Esta reflexión de Lotze induce a pensar que nuestra imagen de la felicidad está íntegramente marcada por el tiempo al que nos ha relegado hoy el curso de nuestra propia existencia. La felicidad que podríamos ambicionar ya no concierne más que al aire que hemos respirado, los hombres con quienes habríamos podido hablar, las mujeres que habrían podido entregársenos. En otras palabras, la imagen de la felicidad es inseparable de la imagen de la liberación. Ocurre lo mismo con la imagen del pasado que la Historia hace suya. El pasado trae consigo un índice secreto *que lo remite a la* redención. ¿No nos sobrevuela algo del aire respirado antaño por los difuntos? ¿Un eco de las voces de quienes nos precedieron en la Tierra no reaparece en ocasiones en la voz de nuestros amigos? ¿Y la belleza de las mujeres de otra época no deja acaso de unirse a la de nuestras amigas? *Existe un acuerdo tácito entre las generaciones pasadas y la nuestra. Nos han aguardado en la tierra. Se nos concedió, como a cada generación precedente, una* débil *fuerza mesiánica sobre la cual el pasado hace valer una pretensión. Es justo no ignorar esa pretensión. Cualquiera que profese el materialismo histórico* sabe algo de ella. [15]

La tesis II introduce uno de los principales conceptos teológicos del documento: *Erlösung*, que sería más adecuado traducir como *redención* [*rédemption*] y no como "liberación" [*délivrance*]. [16] Benjamin la sitúa, ante todo, en la esfera del individuo: su felicidad personal implica la redención de su propio pasado, la realización de lo que habría podido ser pero no fue. Según la variante de esta tesis que aparece en el *Das Passagenwerk*, esa felicidad (*Glück*) implica reparar el abandono (*Verlassenheit*) y la desolación (*Trostlosigkeit*) del pasado. La redención del pasado no es otra cosa que esa realización y esa reparación, según la imagen de la felicidad de cada individuo y cada generación. [17]

La tesis II pasa de manera insensible de la redención individual a la reparación colectiva en el terreno de la historia. Para comprender su argumento es preciso remitirse al *Das*

[15] El pasaje en redonda falta en la traducción, pero figura en el original alemán publicado en las *GS*. Lo tomamos de la versión del propio Benjamin, así como las últimas palabras del párrafo.

[16] El término *Erlösung*, que Benjamin tomó muy probablemente del libro de Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [*La estrella de la redención*], tiene a su vez un significado inseparablemente teológico, la salvación, y político: la liberación, la emancipación. Esto vale también para el término equivalente en hebreo: *ge'ulah*.

[17] W. Benjamin, *Das Passagenwerk* (en lo sucesivo, *PW*), Francfort, Suhrkamp, 1983, 1 p. 600.

Passagenwerk, que contiene diversas citas de Lotze, un autor que fue, sin lugar a dudas, una referencia importante para las reflexiones de Benjamin en las tesis.

El filósofo alemán Hermann Lotze (1817-1881), hoy muy olvidado, pertenece a una corriente metafísica idealista, cercana al monadismo leibniziano. Su obra *Mikrokosmos* expone una filosofía ética y religiosa de la historia, teñida de melancolía, que atrajo la atención de Benjamin a fines de la década de 1930. En una carta a Horkheimer, del 24 de enero de 1939 –algunos meses antes de la redacción de las tesis–, afirma haber encontrado en Lotze un apoyo inesperado a sus reflexiones –ya esbozadas en su artículo de 1938 sobre Fuchs– acerca de la necesidad de "poner límites al uso del concepto de progreso en la historia". [18]

De acuerdo con los extractos de *Mikrokosmos* citados por Benjamin en el *Das Passagenwerk*, no hay progreso si las almas que han sufrido no tienen derecho a la dicha (*Glück*) y a la realización (*Volkommenheit*). Por lo tanto, Lotze rechaza las concepciones de la historia que menosprecian las reivindicaciones (*Ansprüche*) de las épocas pretéritas y que consideran que la aflicción de las generaciones pasadas está irrevocablemente perdida. Es preciso, insiste, que el progreso se cumpla también para las generaciones pasadas, de una manera misteriosa (*geheimnisvolle*). [19]

Volvemos a encontrar estas ideas, casi palabra por palabra, en la tesis II, que concibe la redención, ante todo, como rememoración histórica de las víctimas del pasado. Además del libro de Lotze, es muy probable que Benjamin se inspirara aquí en ciertas observaciones de un artículo de Horkheimer sobre Bergson, publicado en 1934 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*:

[18] *GS*, I, 3, p. 1225.
[19] *PW*, 1, pp. 599-600.

> Ningún futuro puede reparar lo ocurrido a los seres humanos que cayeron. Jamás los convocarán para ser bienaventurados por toda la eternidad. [...] En medio de esa inmensa indiferencia, sólo la conciencia humana puede convertirse en el sitio privilegiado donde la injusticia sufrida será abolida/superada [*aufgehoben*], la única instancia que no se satisface con eso [...]. Ahora, cuando la fe en la eternidad debe descomponerse, la historiografía [*Historie*] es el único tribunal de apelaciones [*Gehör*] que la humanidad presente, pasajera ella misma, puede ofrecer a las protestas [*Anklagen*] procedentes del pasado. [20]

La idea de una *Aufhebung* de la injusticia pasada gracias a la conciencia histórica se ajusta muy bien a las intenciones de Benjamin, pero éste le imprime una dimensión teológica que para Horkheimer ya no es aceptable.

En una carta a Benjamin del 16 de marzo de 1937, Horkheimer vuelve a esta problemática, pero lo hace sobre todo para criticar el carácter "idealista" de una concepción de la historia como "no cerrada" (*Unabgeschlossenheit*): "La injusticia del pasado está consumada y cerrada. Los asesinados han sido verdaderamente asesinados. [...] Si tomamos en serio la falta de clausura de la historia, debemos creer en el Juicio Final". Benjamin atribuye gran importancia a esta carta, que menciona en el *Das Passagenwerk*, pero no comparte la postura estrictamente científica y materialista de su interlocutor. Asigna una cualidad teológica redentora a la rememoración, capaz, a su entender, de "desclausurar" el sufrimiento aparentemente definitivo de las víctimas del pasado. "Es teología; pero en la rememoración [*Eingedenken*] hacemos una experiencia que nos prohíbe concebir la historia de manera radicalmente ateológica,

[20] M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, Francfort, S. Fischer, 1968, I, pp. 198-199 [trad cast.: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990].

aun cuando no tengamos derecho a intentar escribirla en términos directamente teológicos."[21] Por consiguiente, la rememoración es una de las tareas del enano teológico oculto en el materialismo, que no debe manifestarse demasiado "directamente".

Esta discusión no debe ocultar la deuda de Benjamin para con las concepciones de Horkheimer, sobre todo las expuestas en su primer libro, *Ocaso*. En esta obra –sin duda la más revolucionaria que haya escrito–, publicada en 1934 con el seudónimo de Heinrich Regius, Horkheimer decía:

> Cuando estamos en el nivel más bajo, expuestos a una eternidad de tormentos que nos infligen otros seres humanos, alimentamos como un sueño de liberación la idea de la llegada de un ser que se presentará a plena luz y nos traerá la verdad y la justicia. Ni siquiera es preciso que ese hecho se produzca durante nuestra vida ni en vida de quienes nos torturan hasta matarnos; sin embargo, algún día, un día cualquiera, todo será reparado. [...] Es amargo ser desconocido y morir en la oscuridad. Iluminar esa oscuridad es el honor de la investigación histórica.[22]

La afinidad con las tesis de Benjamin es asombrosa.

[21] W. Benjamin, *PW*, 1, p. 589. Gérard Raulet es uno de los pocos autores que toman en cuenta los escritos de Lotze para descifrar la tesis II. Su interpretación es interesante, pero está afectada por una visión dualista del pensamiento de Benjamin, que le atribuye como presupuesto último "un cambio de eje: la sustitución radical del tiempo profano por el tiempo mesiánico". G. Raulet, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, París, Aubier, 1997, p. 207. A nuestro juicio, no se trata de "sustitución" sino de *correspondencia* entre los dos ejes. Volveremos a ello.

[22] M. Horkheimer, *Crépuscule. Notes en Allemagne (1926-1931)*, trad. de Sabine Cornille y Philippe Ivernel, París, Payot, col. Critique de la politique, 1994, p. 159 [trad cast.: *Ocaso*, Barcelona, Anthropos, 1986].

Sea como fuere, la rememoración, la contemplación –en la conciencia– de las injusticias pasadas, o la investigación histórica, no son suficientes a criterio de Benjamin. Para que la redención pueda producirse, es necesaria la reparación –en hebreo, *tikkun*–[23] del sufrimiento, de la desolación de las generaciones vencidas, y el cumplimiento de los objetivos por los cuales lucharon y no lograron alcanzar.

Como en el conjunto de las tesis, aquí la redención puede comprenderse, al mismo tiempo, de manera teológica y de manera profana. En términos seculares, significa –como lo veremos explicitarse en las tesis siguientes– la emancipación de los oprimidos. Los vencidos de junio de 1848 –para mencionar un ejemplo muy presente en el *Das Passagenwerk* (pero también en la obra histórica de Marx)– no sólo esperan de nosotros la rememoración de su sufrimiento sino la reparación de las injusticias pasadas y la realización de su utopía social. Un pacto secreto nos une a ellos y no nos liberaremos con facilidad de su exigencia si pretendemos seguir siendo fieles al materialismo histórico, es decir, a una visión de la historia como lucha permanente entre oprimidos y opresores.

La redención mesiánica y revolucionaria es una misión que nos asignan las generaciones pasadas. No hay Mesías enviado del cielo: nosotros mismos somos el Mesías y cada generación posee una parte del poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer.

La hipótesis herética, desde el punto de vista del judaísmo ortodoxo, de una "fuerza mesiánica" (*messianische Kraft*) atribuida a los seres humanos, también está presente en otros pensadores judíos de Europa central, como Martin Buber.[24] Pero,

[23] Volveremos a referirnos a este término cabalístico en el comentario de la tesis III.

[24] Para el jasidismo, según Buber, Dios no quiere la redención sin la participación de los seres humanos: se ha concedido a las generaciones hu-

mientras que para Buber se trata de una fuerza auxiliar, que nos permite colaborar con Dios en la obra de redención, en Benjamin esa dualidad parece suprimida, en el sentido de *aufgehoben*. Dios está ausente y la misión mesiánica corresponde en su totalidad a las generaciones humanas. El único Mesías posible es colectivo: la humanidad misma y, más precisamente, como veremos más adelante, la humanidad oprimida. No se trata de esperar al Mesías o calcular el día de su llegada –como hacen los cabalistas y otros místicos judíos consagrados a la *gematria*–, sino de actuar colectivamente. La redención es una autorredención, cuyo equivalente profano podemos encontrar en Marx: los hombres harán su propia historia y la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos.

Sin embargo, lo que distingue a Benjamin de Marx no es sólo la dimensión teológica, sino también la importancia de la exigencia que viene del pasado: no habrá redención para la generación presente si ésta hace poco caso de esa reivindicación (*Anspruch*) de las víctimas de la historia.[25]

¿Por qué es débil (*schwache*) ese poder mesiánico? Como sugirió Giorgio Agamben, podríamos ver en ello una referencia a un pasaje del Evangelio paulino, en Corintios 2, 12, 9-10: para el Mesías, "la fuerza se realiza en la debilidad"; en la traducción de Lutero, *"mein Kraft ist in den schwachen mechtig"*.[26]

manas una "fuerza cooperadora" (*mitwirkende Kraft*), una fuerza mesiánica (*messianische Kraft*) activa. Martin Buber, *Die chassidische Bücher*, Berlín, Schocken Verlag, 1927, pp. XXIII, XXVI-XXVII.

[25] Cf. R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Francfort, Suhrkamp, 1973, p. 138.

[26] Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'épître aux Romains"*, París, Payot, col. "Rivages", 2000, pp. 218-219. Debe recordarse que este kerigma cristiano tiene un origen judío en la figura veterotestamentaria del Mesías como "servidor sufriente del Señor".

Pero la expresión también tiene, probablemente, una significación política actual: la conclusión melancólica que Benjamin extrae de los fracasos pasados y presentes del combate emancipador. La redención dista mucho de estar asegurada; no es sino una tenue posibilidad que es preciso saber aferrar.

Como el conjunto del documento, la tesis II se orienta a la vez hacia el pasado –la historia, la rememoración– y el presente: la acción redentora. Según Jürgen Habermas, el derecho que el pasado reivindica sobre nuestro poder mesiánico "sólo puede respetarse con la condición de renovar constantemente el esfuerzo crítico de la mirada posada por la historia sobre un pasado que reclama su liberación".[27] Esta observación es legítima, pero demasiado restrictiva. El poder mesiánico no sólo es contemplativo: "la mirada posada sobre el pasado". También es activo: la redención es una tarea revolucionaria que se realiza en el presente. No se trata únicamente de memoria, sino, como lo recuerda la tesis I, de ganar la partida contra un adversario poderoso y peligroso. "Nos aguardaban en la tierra" para salvar del olvido a los vencidos, pero también para continuar y, de ser posible, consumar su combate emancipatorio.

Si el profetismo judío es a la vez el recordatorio de una promesa y el llamado a una transformación radical, en Benjamin la violencia de la tradición profética y la radicalidad de la crítica marxista se reúnen en la exigencia de una salvación que no es mera restitución del pasado, sino también transformación activa del presente.[28]

[27] Jürgen Habermas, "L'actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation", en *Revue d'esthétique*, 1, 1981, p. 112.

[28] Cito el hermoso texto de J.-M. Gagnebin, *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, ob. cit., p. 157. Cf. W. Benjamin, notas preparatorias a las tesis: "¿Crítica y profecía no se reúnen en el salvamento [*Rettung*] del pasado?", en: *GS*, I, 3, p. 1245.

Theodor Adorno se refiere a la tesis II en un artículo, de inspiración benjaminiana, titulado "El progreso" (1962), pero la interpreta de manera extraña e invierte curiosamente las palabras de su amigo: "En Benjamin [...], la representación de la felicidad de las generaciones aún no nacidas –sin las cuales no podría hablarse de progreso– estaría inevitablemente acompañada de la representación de la redención".[29] Para Benjamin no se trata de las generaciones aún no nacidas –más adelante veremos que rechaza explícitamente la doctrina progresista "clásica" del combate por las próximas generaciones– sino de las del pasado y el presente.

Tesis III

El cronista que narra los acontecimientos, sin distinción entre los grandes y los pequeños, tiene en cuenta, al hacerlo, la siguiente verdad: de todo lo que sucedió alguna vez, nada debe considerarse perdido para la Historia. Es cierto: sólo a la humanidad redimida *pertenece plenamente su pasado. Esto significa que sólo ella, en cada uno de sus momentos, puede citar su pasado. Cada uno de los instantes que ha vivido se convierte en una cita en la orden del día, y ese día es justamente el último.*

Esta tesis tiene un lazo directo con la precedente: es su inversión simétrica y complementaria. El pasado espera de nosotros su redención y sólo una humanidad salvada puede *asumir íntegramente* el pasado. La rememoración está una vez más en el

[29] T. Adorno, "Le progrès", en: *Modèles critiques*, París, Payot, 1964, p. 156 [trad cast.: *Intervenciones: nueve modelos de crítica*, Caracas, Monte Ávila, 1979].

centro de la relación teológica con el pasado y de la definición misma de la *Erlösung*. La redención exige la rememoración íntegra del pasado, sin distinguir entre los acontecimientos o los individuos "grandes" y "pequeños". Mientras se olviden los sufrimientos de un solo ser humano, no podrá haber liberación. Se trata, sin duda, de lo que las notas preparatorias designan como la historia universal del mundo mesiánico, del mundo de la actualidad integral (*GS*, I, 3, pp. 1234-1235).

El ejemplo del cronista para ilustrar esa exigencia tal vez parezca mal elegido: ¿no es la figura paradigmática de quien escribe la historia desde el punto de vista de los vencedores, los reyes, los príncipes, los emperadores? Pero Benjamin parece querer ignorar deliberadamente este aspecto: escoge al cronista porque representa esa historia "integral" que es su ambición, una historia que no excluya ningún detalle, ningún acontecimiento, por insignificante que sea, y para la cual nada esté "perdido". El escritor ruso Leskov, Franz Kafka y Anna Seghers son a sus ojos figuras modernas del cronista, así entendido.

Irving Wohlfarth –uno de los lectores más perspicaces de la obra de Benjamin– destaca con justa razón que el cronista anticipa el Juicio Final, y éste, como él, rechaza toda discriminación; una perspectiva que no deja de recordar la doctrina, mencionada por Benjamin en su ensayo sobre Leskov, de ciertas corrientes de la Iglesia Ortodoxa, para las cuales todas las almas irán al Paraíso.[30] En efecto, en "El narrador" (1936), Benjamin evoca la simpatía de Leskov por las especulaciones de Orígenes concernientes a la *apocatástasis*, es decir, la salvación final de todas las almas sin excepción. La redención, el Juicio Final de la tesis III, es entonces una apocatástasis en el senti-

[30] Irving Wohlfarth, "On the messianic structure of Walter Benjamin's last reflections", en *Glyph*, núm. 3, Baltimore, 1978, p. 152.

do de que cada víctima del pasado, cada intento emancipatorio, por humilde y "pequeño" que haya sido, quedará a salvo del olvido y será "citado en la orden del día", esto es, reconocido, honrado, rememorado.

Pero la apocatástasis también significa, literalmente, el retorno de todas las cosas a su estado originario: en el Evangelio, el restablecimiento del Paraíso por el Mesías. Es la idea de la *Widerbringung aller Dinge* (retorno de todas las cosas) o del *Versöhnende Rückkehr am Ende der Dinge* (retorno reconciliado al fin de todas las cosas) con que soñaba Lotze en *Mikrokosmos*:[31] la forma secreta o misteriosa mediante la cual el progreso podría incorporar los espíritus de los antepasados. Se trata, en otras palabras, de la *restitutio ad integrum* o *restitutio omnium*, de la cual ya hablaba el "Fragmento teológico-político" de Benjamin (1921). El equivalente judío, mesiánico y cabalístico de la apocatástasis cristiana es, según Scholem en su artículo "Kabbala" de la *Encyclopaedia Judaica* (1932), el *tikkun*, la redención como retorno de todas las cosas a su estado primigenio.[32] Este texto de Scholem impresionó profundamente a Benjamin, que así lo indica en una carta del 15 de enero de 1933 a su amigo: "Los rayos de esos estudios" descendieron

[31] Herman Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch eine Anthropologie*, vol. 3, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1864, pp. 51-52, 56.

[32] Según Scholem, el *tikkun* designa, en el lenguaje cabalístico, la restitución, el restablecimiento del orden cósmico previsto por la providencia divina, gracias a la redención mesiánica. El derrumbe de la fuerza del mal y el *final catastrófico del orden histórico*, no son sino *el reverso de la redención*. El pecado original de Adán sólo puede ser abolido por el advenimiento del Reino mesiánico, gracias al cual las cosas volverán a su lugar inicial: *Ha-Shavat Kol ha-Devarim le-Havaiatam*, cuyo equivalente cristiano sería el concepto de *apocatástasis*. Cf. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 9, 1932, pp. 659-663, 697-698, 703.

hasta las profundidades de su "abismo de no saber".[33] En la versión francesa de la tesis III elaborada por el propio Benjamin se habla de "la humanidad restituida, salvada, restablecida" [*"l'humanité restituée, sauvée, rétablie"*], tres términos que remiten a la apocatástasis y el *tikkun*.

De Orígenes a Schleiermacher, pasando por Gregorio Nacianceno, Escoto Erígena y los anabaptistas, el concepto de apocatástasis tiene un doble alcance: la *restitutio* del pasado es al mismo tiempo un *novum*. Eso es exactamente lo que dice Scholem sobre la tradición mesiánica judía: está animada a la vez por el deseo de restablecimiento del estado originario de las cosas y por una visión utópica del porvenir, en una especie de iluminación mutua.[34]

La dimensión utópico revolucionaria de la apocatástasis no está explícitamente presente en la tesis III, pero sí se sugiere en un párrafo del *Das Passagenwerk*. Benjamin cita una crítica de Emmanuel Berl contra los surrealistas: "En vez de seguir el tren del mundo moderno", habrían intentado reubicarse "en una atmósfera anterior al marxismo, la época de las décadas de 1820,

[33] W. Benjamin, *Correspondance*, ob. cit., II, p. 76.

[34] G. Scholem, *Le messianisme juif*, París, Calmann-Lévy, 1974, pp. 25-27: "En esta utopía orientada hacia la restauración pueden deslizarse perspectivas [...] inclinadas, de hecho, hacia la idea de un mundo mesiánico completamente nuevo. Este mundo completamente nuevo entraña aún aspectos que corresponden con claridad al mundo antiguo, pero este último ya no es idéntico al pasado del mundo; se trata, antes bien, de un pasado transformado y transfigurado por el sueño resplandeciente de la utopía".

En lo que concierne a Benjamin, J.-M. Gagnebin señala, a justo título, que el tema de la *restitutio* o la *apokatastasis* no es un mero proyecto de restauración; es sin duda una recuperación del pasado, pero "al mismo tiempo –y porque el pasado como tal sólo puede volver en una no identidad consigo mismo– es apertura hacia el futuro, inacabamiento constitutivo". En J.-M. Gagnebin, *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, ob. cit., p. 26.

1830 y 1840", lo cual es una referencia obvia a los socialistas utópicos o a Blanqui. Ahora bien, para el autor de *Das Passagenwerk*, esa negativa a "seguir el tren del mundo moderno" –una expresión que sólo podía suscitar desdén en él– es precisamente una de las grandes virtudes del surrealismo, un movimiento inspirado por "el deseo de apocatastasis, la decisión de justamente volver a reunir [*zusamensammeln*] los elementos llegados 'demasiado pronto' y 'demasiado tarde', del primer comienzo y la última descomposición, en la acción y el pensamiento revolucionarios". Rememoración de los combates olvidados y salvamento de las tentativas a destiempo, la apocatástasis de los momentos utópicos "perdidos" del socialismo no es una operación contemplativa de los surrealistas: está al servicio de la reflexión y la práctica revolucionarias del presente, aquí y ahora, *jetzt!*

Para Benjamin no se trata de reemplazar a Marx por el socialismo utópico: sus numerosas referencias al materialismo histórico lo muestran con suficiente amplitud. La cuestión es, en cambio, enriquecer la cultura revolucionaria con todos los aspectos del pasado portadores de la esperanza utópica: el marxismo no tiene sentido si no es, también, el heredero y albacea de varios siglos de luchas y sueños emancipatorios.

Tesis IV

> *Ocupaos ante todo de alimentaros y vestiros, y a continuación el Reino de Dios vendrá a vosotros por sí solo.*
>
> HEGEL, 1807

La lucha de clases, que un historiador educado en la escuela de Marx jamás pierde de vista, es una lucha por las cosas brutas y materiales, sin las cuales no hay nada refinado ni espiritual. Pero en la lucha de clases lo refinado y lo espiritual se presentan de muy distinto modo que como botín reservado al vencedor: en ella, viven y actúan retrospectivamente en la lejanía del tiempo como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como inquebrantable firmeza. Y no han dejado de poner en cuestión cualquier victoria que en ella hayan logrado y festejado alguna vez los poderosos. *Así como algunas flores orientan su corola hacia el sol, el pasado, por una secreta especie de heliotropismo, tiende a volverse hacia el sol que empieza a elevarse en el cielo de la Historia. Quien profese el materialismo histórico no puede sino ingeniárselas para discernir ése, el más imperceptible de todos los cambios.* [35]

Comencemos por el texto de Hegel, inversión irónica de un pasaje muy conocido del Evangelio: ilustra a la perfección el método benjaminiano de cita, que consiste en despojar al autor de su texto, así como un salteador de caminos se adueña de las joyas de un rico viajero. El pasaje está literalmente arrancado de su contexto: en él, Hegel, el más grande filósofo idealista, da muestras del materialismo más elemental...

Al mismo tiempo, el epígrafe vincula la tesis IV a las dos anteriores, es decir, al tema de la redención: no hay salvación sin transformaciones revolucionarias de la vida material. El concepto de Reino de Dios aquí manifiesto no deja de recordar el de Thomas Münzer, tal como Friedrich Engels lo presenta en *La*

[35] El texto en redonda, tomado de la versión francesa hecha por Benjamin de las tesis, reemplaza una frase de la traducción de M. de Gandillac, que era inexacta: "Cada nueva victoria de los dominantes los pone en cuestión". El texto alemán dice lo contrario: lo "refinado y lo espiritual" de la lucha de clases "pondrán siempre en cuestión, nuevamente, cualquier victoria que toque en suerte a los dominantes" (*GS*, I, 2, p. 694). La cita de Hegel figura en una carta del 30 de agosto de 1807 al mayor Knebel.

guerra de los campesinos (1850): "Para Münzer, el reino de Dios no era otra cosa que una sociedad en la que ya no habría ninguna diferencia de clases, ninguna propiedad privada, ningún poder estatal ajeno, autónomo, que se opusiera a los integrantes de la sociedad".[36] Benjamin, sin embargo, no llegaría a secularizar tan integralmente el alcance teológico del concepto.

Benjamin, desde luego, reinterpreta a su manera el materialismo histórico –"la escuela de Marx"– que nos ocupa aquí: se trata de una versión heterodoxa, herética, característica, inclasificable. En ciertos aspectos, Benjamin está aquí cerca de Brecht: como él, insiste en la prioridad de las cosas "brutas y materiales". "Primero la comida, luego la moral", cantan los personajes de *La ópera de dos centavos*. De todos modos, contrariamente a su amigo, Benjamin atribuye una importancia crucial a las fuerzas espirituales y morales en la lucha de clases: la fe –traducción benjaminiana de la palabra *Zuversicht*–, el coraje, la perseverancia. La lista de cualidades espirituales incluye también dos que son perfectamente "brechtianas": el humor y, sobre todo, *la astucia* de los oprimidos.

Hay en Benjamin, por lo tanto, una dialéctica de lo material y lo espiritual en la lucha de clases que desborda el modelo bastante mecanicista de la infraestructura y la superestructura: la apuesta de la lucha es material, pero la motivación de los actores sociales es espiritual. Si no estuviera animada por ciertas cualidades morales, la clase dominada no podría combatir por su liberación.

Tratemos de observar con más detenimiento el marxismo benjaminiano. El concepto más esencial del materialismo histórico no es, para él, el materialismo filosófico abstracto: es la *lucha de clases*. Ésta "no deja de presentarse al historiador formado en el pensamiento de Karl Marx" (*"ne cesse d'être présente à l'historien formé par la pensée de Karl Marx"*, traducción de Benjamin). Y permite comprender el presente, el pasado y el futuro, así como su lazo secreto. La lucha de clases es el lugar donde coinciden teoría y praxis; como se sabe, esa coincidencia fue el primer motivo de la atracción de Benjamin por el marxismo, cuando leyó *Historia y conciencia de clase* de Lukács en 1924.[37]

[36] Friedrich Engels, "La guerre des paysans", en: *La Révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, París, Éditions sociales, 1951, p. 53 [trad cast.: *La guerra de campesinos en Alemania*, Madrid, Cenit, 1954].

Si bien casi todos los marxistas se refieren a la lucha de clases, pocos le dedican una atención tan apasionada, tan intensa, tan excluyente como Walter Benjamin. Lo que le interesa en el pasado no es el desarrollo de las fuerzas productivas, la contradicción entre ellas y las relaciones de producción, las formas de propiedad o de Estado, la evolución de los modos de producción –temas esenciales de la obra de Marx–, sino la lucha a muerte entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados, dominantes y dominados.

Así, la historia se le manifiesta como una sucesión de victorias de los poderosos. El poder de una clase dominante no se deduce simplemente de su fuerza económica y política, de la distribución de la propiedad o de las transformaciones del sistema productivo: siempre implica un triunfo histórico en el combate contra las clases subordinadas. En oposición a la visión evolucionista de la historia como acumulación de "conquistas", como "progreso" hacia una libertad, una racionalidad o una civilización cada vez más grandes, Benjamin la percibe "desde abajo", desde el lado de los vencidos, como una serie de victorias de las clases dirigentes. Su formulación se distingue

[37] W. Benjamin, carta a Scholem del 16 de septiembre de 1924, en *Correspondance*, ob. cit., I, p. 325 [Véase trad. cast.: *Correspondencia Walter Benjamin-Gershom Scholem*, Gershom Scholem (comp.), trad. Rafael Lupiani, Madrid, Taurus, 1987].

también, de manera bastante palpable, de la célebre frase de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, que más bien insiste en la victoria de las clases revolucionarias en el transcurso de la historia, salvo en el caso excepcional de la "ruina común de las clases en lucha".

Sin embargo, cada nuevo combate de los oprimidos pone en entredicho no sólo la dominación presente, sino también esas victorias del pasado. Las fuerzas espirituales (traducción de Benjamin) de la lucha actual "se proyectan" en el pasado remoto: la "noche de los tiempos". La luz de los combates de hoy y el sol que se eleva en el cielo de la historia iluminan el pasado. La metáfora del sol era una imagen tradicional del movimiento obrero alemán: *"Brüder, zu Sonne, zur Freiheit"* ("Hermanos, hacia el sol, hacia la libertad"), proclamaba el viejo himno del Partido Socialdemócrata. Pero se trataba del sol del porvenir que ilumina el presente. En este caso, vemos transformada la significación del pasado gracias al sol del presente. Así, como en el ejemplo antes citado, Friedrich Engels –y más adelante Ernst Bloch– reinterpreta a Thomas Münzer y la guerra de los campesinos del siglo XVI a la luz de los combates del movimiento obrero moderno.[38]

Las luchas actuales ponen en cuestión las victorias históricas de los opresores porque socavan la legitimidad del poder de las clases dominantes, antiguas y presentes. Aquí, Benjamin se opone implícitamente a cierta concepción evolucionista del marxismo –ya presente en algunos pasajes de Marx (entre otros, en el *Manifiesto comunista* y los artículos sobre la India de la

[38] Curiosamente, en las notas preparatorias, Benjamin parece rechazar la posibilidad de que la guerra de los campesinos sirva de referencia histórica a las luchas obreras modernas. No se refiere a F. Engels o E. Bloch, sino a la obra del historiador Zimmerman (*GS*, I, 3, p. 1236). Pero esa observación no se incorporó a las tesis: ¿habrá cambiado de opinión?

década de 1850)– que justifica las pasadas victorias de la burguesía por las leyes de la historia, la necesidad de desarrollar las fuerzas productivas o la inmadurez de las condiciones para la emancipación social.

La relación entre el hoy y el ayer no es unilateral: en un proceso eminentemente dialéctico, el presente aclara el pasado y el pasado iluminado se convierte en una fuerza en el presente. Los antiguos combates se vuelven "hacia el sol naciente"; pero, una vez tocados por esa irradiación, nutren la conciencia de clase de quienes se levantan hoy. El "sol" no es en este caso, como en la tradición de la izquierda "progresista", el símbolo del advenimiento necesario, inevitable y "natural" de un mundo nuevo,[39] sino de la lucha misma y de la utopía que la inspira.

Tesis V

El verdadero rostro de la historia se aleja al galope. Sólo retenemos el pasado como una imagen que, en el instante mismo en que se deja reconocer, arroja una luz que jamás volverá a verse. "La verdad no se nos escapará": estas palabras de Gottfried Keller caracterizan con exactitud, en la imagen de la historia que se hacen los historicistas, el punto en que el materialismo histórico, a través de esa imagen, se abre paso. Irrecuperable, en efecto, es cualquier imagen del pasado que amenace desaparecer con cada instante presente que, en ella, no se haya dado por aludido. (La buena *noticia que trae jadeante el historiógrafo del pasado sale de una boca que, acaso en el momento mismo de abrirse, ya habla en el vacío.)*[40]

[39] Según Plejanov, la victoria del programa socialista es tan ineluctable como la salida del sol mañana...

[40] La frase entre paréntesis figura únicamente en algunas variantes de las tesis (Cf. *GS*, I, 3, pp. 1.247-1.248). La versión francesa redactada por

Una primera versión de la tesis pasadas aparece ya en el ensayo sobre Fuchs de 1936: contra la actitud contemplativa del historiador tradicional, Benjamin hace hincapié en el compromiso activo del partidario del materialismo histórico. Su objetivo es descubrir la constelación crítica que tal o cual fragmento del pasado forma precisamente con tal o cual momento del presente. La dimensión política y activa de esta relación con el pasado se explicita en una de las notas preparatorias de la tesis: "Ese concepto [del presente] crea entre la escritura de la historia y la política una conexión, idéntica al nexo teológico entre la rememoración y la redención. Ese presente se traduce en imágenes que podemos llamar dialécticas. Éstas representan una intervención salvadora [*rettenden Einfall*] de la humanidad" (*GS*, I, 3, p. 1248). Volvemos a encontrar la idea paradójica –pero esencial en el rumbo intelectual de Benjamin– de una especie de identidad entre ciertos conceptos teológicos y sus equivalentes profanos, revolucionarios. Por otra parte, no debemos perder de vista que la "intervención salvadora" tiene por objeto tanto el pasado como el presente: historia y política y rememoración y redención son inseparables.

Benjamin toma aquí el concepto de "dialéctica" del lenguaje hegeliano marxista: intenta explicar la naturaleza de una imagen "salvadora" que se propone como la sobresunción [*sursomption*] (*Aufhebung*) de las contradicciones entre el pasado y el presente, la teoría y la práctica.

Benjamin se distingue por una referencia a Dante: "La verdad inmóvil que no hace sino esperar al investigador no corresponde en nada a ese concepto de verdad en materia de historia. Éste se apoya mucho más en el verso de Dante que dice: una imagen única e irremplazable del pasado se desvanece con cada presente que no ha sabido darse por aludido por ella" (*GS*, I, 2, p. 1261).

Un ejemplo –que no es de Benjamin– tal vez permitirá aclarar la tesis V. La imagen dialéctica de "revolución permanente", planteada por Trotski en 1905-1906, estaba fundada en la percepción de una constelación crítica entre la revolución rusa de 1905 y la Comuna de París de 1871. Pero esa imagen fugaz, vista "como un relámpago" por el historiador/actor político, se ha perdido. El movimiento obrero ruso de la época no se sintió implicado por la Comuna de París: tanto los mencheviques como los bolcheviques –véanse los escritos de Lenin en 1905– rechazaban de manera explícita la referencia a ella, criticada por haber "confundido la revolución democrática y la revolución proletaria".[41] El mensaje gozoso que el historiador/militante trajo "sin aliento" desde el pasado cayó en el vacío. Habría que esperar doce años para que, con sus "Tesis de abril"– que reivindican el paradigma de la Comuna de 1871–, pudiera surgir una nueva constelación, esta vez con éxito.

Un comentario esclarecedor de Jeanne-Marie Gagnebin sobre la "historia abierta" de Benjamin se aplica con mucha exactitud a la tesis V: Benjamin compartía con Proust

> la preocupación por salvar el pasado en el presente, gracias a la percepción de una semejanza que los transforma: transforma

[41] En *Las dos tácticas de la socialdemocracia* (1905), Lenin señala que la Comuna fue un gobierno obrero "que no sabía ni podía distinguir entre los elementos de las revoluciones democrática y socialista, que confundía las tareas de la lucha por la república con las tareas de la lucha por el socialismo [...]. En una palabra [...]: fue un gobierno *como no debe serlo el nuestro*" (la bastardilla es del autor). Vladimir I. U. Lenin, *Les deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, en *Œuvres*, vol. 9, Moscú, Éd. du Progrès, 1966, p. 77 [trad cast.: *Las dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1947]. La expresión "el nuestro" se refiere al futuro gobierno ruso democrático revolucionario anhelado por Lenin.

el pasado porque éste adopta una nueva forma, que habría podido desaparecer en el olvido; transforma el presente porque éste se revela como el cumplimiento posible de esa promesa anterior, una promesa que habría podido perderse para siempre y aun puede perderse si no se la descubre, inscripta en las líneas de lo actual.[42]

Krista Greffrath indica que esta tesis significa, de hecho, la historización más radical de la verdad histórica: la misma imagen verdadera del pasado está sometida al proceso histórico. Mientras la historia no se detenga, no podrá decirse la última palabra sobre el pasado. Esta interpretación es interesante pero demasiado restrictiva: limita la *Rettung* al dominio historiográfico y olvida el de la intervención política. Ahora bien, como hemos visto, para Benjamin ambos son estrictamente inseparables.[43]

Vale la pena tomar en cuenta una objeción a esta concepción "política" del pasado: ¿no corre el riesgo de llevar a una reescritura "orwelliana" del pasado, en función de las necesidades políticas presentes de un aparato o un Estado totalitario, como ya lo mostraba en abundancia la práctica estalinista en la URSS de fines de la década de 1930? Sin embargo, el argumento de Benjamin se distingue de manera radical de ese modelo totalitario, en varios aspectos:

a) en él nunca se trata de pretender un monopolio de la verdad histórica, y menos aún de imponerlo al conjunto de la sociedad;

[42] J.-M. Gagnebin, "W. Benjamin ou a história aberta", prefacio a W. Benjamin, *Obras Escolhidas*, I, San Pablo, Brasiliense, 1985, p. 16.

[43] Cf. K. Greffrath, "Der historischer Materialist als dialektischer Historiker", en P. Bulthaup (comp.), *Materialen zu Benjamins Thesen...*, ob. cit., p. 226.

b) mientras que el aparato estalinista afirma poseer una verdad inmutable, definitiva y establecida de una vez y para siempre, que niega todo cambio pasado o futuro, Benjamin habla de una imagen fugaz, frágil, únicamente visible "como un relámpago";

c) en Benjamin no hay cabida para un aparato o un Estado que ejerzan una hegemonía ideológica: el historiador es un *individuo* que siempre corre el riesgo de no ser comprendido por su época.

Tesis VI

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "tal como fue en concreto", sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro. Corresponde al materialismo histórico retener con firmeza una imagen del pasado tal como ésta se impone, de improviso, *al sujeto histórico en el momento del peligro. El peligro amenaza tanto la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para una y para otros consiste en entregarlos como instrumentos a la clase dominante. En cada época es preciso intentar arrancar nuevamente la tradición al conformismo que quiere apoderarse de ella. El Mesías no viene sólo como redentor, viene también como vencedor del Anticristo. El don de atizar para el pasado* la chispa *de la esperanza* sólo *toca en suerte al historiógrafo perfectamente convencido de que, si el enemigo triunfa,* ni siquiera los muertos *estarán seguros. Y ese enemigo no ha cesado de triunfar.*

La tesis comienza por rechazar la concepción historicista/positivista de la historia, representada por la célebre frase de Ranke, el historiador prusiano conformista y conservador: la tarea del

historiador sería, sencillamente, representar el pasado "tal como realmente fue". El presunto historiador neutral, que disfruta de un acceso directo a los hechos "reales", no hace en sustancia sino ratificar la visión de los vencedores, los reyes, papas y emperadores –objeto privilegiado de la historiografía de Ranke– de todas las épocas.

El momento de peligro para el sujeto histórico –vale decir, las clases oprimidas (y el historiador que ha escogido su campo)– es el del surgimiento de la imagen auténtica del pasado. ¿Por qué? Probablemente porque en ese instante se disuelve la visión confortable y perezosa de la historia como "progreso" ininterrumpido. El riesgo de una derrota actual agudiza la sensibilidad a las derrotas anteriores, suscita interés por el combate de los vencidos y estimula una mirada crítica sobre la historia. Benjamin quizá piensa, también, en su propia situación: ¿el peligro inminente que enfrenta en 1939-1940 –arresto, internación en un campo, entrega a la Gestapo por las autoridades vichistas– no suscitó la visión singular e incluso única, del pasado que se desprende de las tesis "Sobre el concepto de historia"?

En el instante de peligro, cuando la imagen dialéctica "brilla como un relámpago", el historiador –o el revolucionario– debe dar pruebas de presencia de ánimo (*Geistesgegenwart*) para captar ese momento único, esa oportunidad fugaz y precaria de salvamento (*Rettung*), antes de que sea demasiado tarde (*GS*, I, 3, p. 1242). Puesto que, como lo destaca la versión francesa de Benjamin, ese recuerdo, que se presenta en el momento de un peligro súbito, puede ser precisamente lo que "lo salva" (*GS*, I, 2, p. 1263).

El peligro es doble: transformar tanto la historia del pasado –la tradición de los oprimidos– como al sujeto histórico actual –las clases dominadas, "nuevos depositarios" de esa tradición– en herramienta en manos de las clases dominantes. Arrancar la

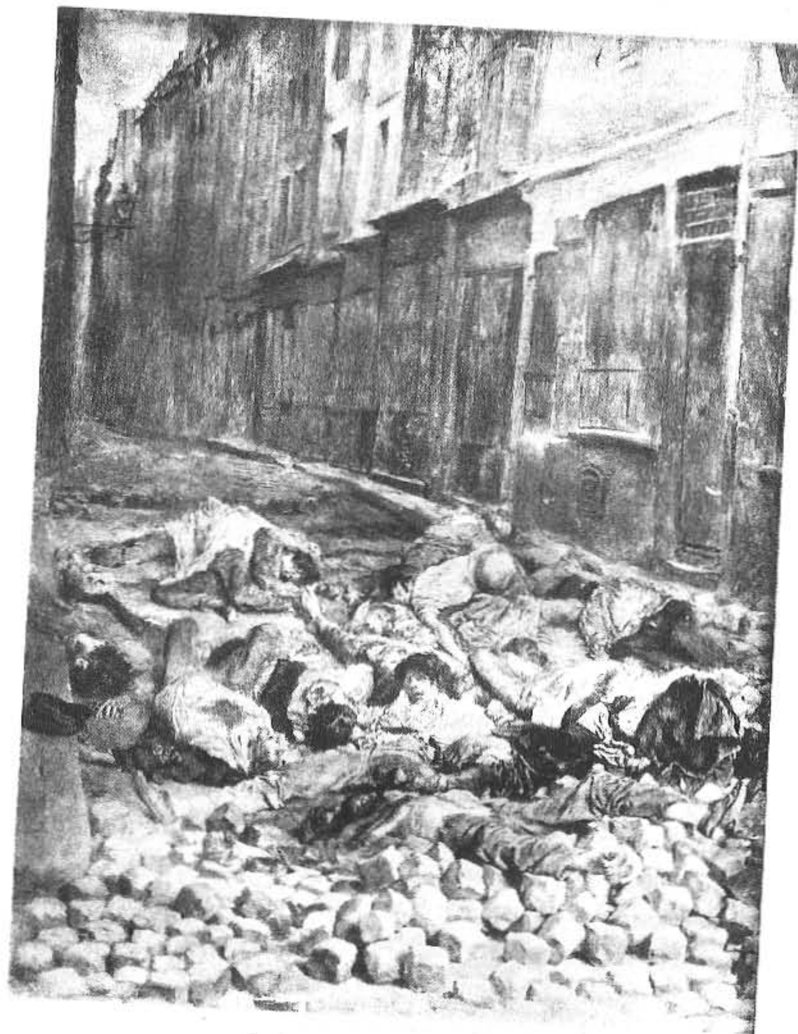
tradición al conformismo que quiere apoderarse de ella es devolver a la historia –por ejemplo, la de la Revolución Francesa o la de 1848– su dimensión de subversión del orden establecido, edulcorada, suprimida o negada por los historiadores "oficiales". De ese modo, el partidario del materialismo histórico podrá "hacer brillar en el pasado la chispa de la esperanza", una chispa que puede hacer saltar el polvorín *hoy*.

El historiador revolucionario sabe que la victoria del enemigo actual amenaza incluso a los muertos, no necesariamente en la forma primitiva y grosera de la restauración monárquica de los Estuardo al maltratar los huesos de Cromwell, sino mediante la falsificación o el olvido de sus combates. Ahora bien, "ese enemigo no ha cesado de triunfar" y el pasado, desde el punto de vista de los oprimidos, no es una acumulación gradual de conquistas, como en la historiografía "progresista", sino más bien una serie interminable de derrotas catastróficas: aplastamiento de la rebelión de los esclavos contra Roma, de la revuelta de los campesinos anabaptistas en el siglo XVI, de junio de 1848, de la Comuna de París y de la insurrección espartaquista en Berlín en 1919.

Pero no se trata sólo del pasado: en su propia traducción francesa, Benjamin escribe: "Hasta la hora actual, el enemigo aún no ha dejado de triunfar". En 1940, la hora era la "medianoche en el siglo", para recordar la bella expresión de Victor Serge. Las victorias del enemigo eran monumentales: derrota de la España republicana, pacto germano-soviético, ocupación de Europa por el Tercer Reich.

Benjamin conocía bien a ese enemigo actual: el *fascismo*. Para los oprimidos, éste representaba un peligro supremo, el más grande jamás enfrentado por ellos en la historia: la segunda muerte de las víctimas del pasado y la masacre de todos los adversarios del régimen. La falsificación, en una escala sin pre-

cedentes, del pasado, y la transformación de las masas populares en instrumento de las clases dominantes. Desde luego, pese a su vocación de Casandra y su pesimismo radical, Benjamin no podía prever Auschwitz...



La barricada, Meissonnier.

En un trabajo redactado para la conferencia de Pontigny sobre Baudelaire (1939), Benjamin señalaba que en esos días las multitudes eran "modeladas por las manos de los dictadores". Pero no desesperaba de "entrever en esas muchedumbres sojuzgadas núcleos de resistencia, los mismos núcleos que formaron las masas revolucionarias de 1848 y los partidarios de la Comuna".[44] En otras palabras: en un momento de peligro supremo se presenta una constelación salvadora que vincula el presente con el pasado. Un pasado en el cual, pese a todo, brilla, en la sombría noche del fascismo triunfante, la estrella de la esperanza, la estrella mesiánica de la redención –la *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig–, la chispa del levantamiento revolucionario.

Ahora bien, escribe Benjamin, "el Mesías no viene sólo como redentor, sino como el vencedor del Anticristo". Al comentar este pasaje, Tiedemann constata una sorprendente paradoja: "En ninguna otra parte Benjamin habla de manera tan directamente teológica como aquí, pero en ninguna otra parte tiene una intención tan materialista". Es preciso reconocer en el Mesías a la clase proletaria y en el Anticristo, a las clases dominantes.[45]

La observación es pertinente, pero podríamos añadir, en beneficio de una mayor precisión: el equivalente –el "correspondiente"– profano del Mesías son hoy los núcleos de resistencia antifascista, las futuras masas revolucionarias herederas de la tradición de junio de 1848 y de abril y mayo de 1871. En cuanto al Anticristo –un teologúmeno cristiano que Benjamin no vacila en incorporar a su argumento mesiánico de inspira-

[44] W. Benjamin, "Notes sur les tableaux parisiens de Baudelaire" (1939), en *GS*, I, 2, p. 748.

[45] R. Tiedemann, "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins", en: P. Bulthaup (comp.), *Materialen zu Benjamins Thesen...*, ob. cit., pp. 93-94.

ción explícitamente judía–, su homólogo secular es, sin ninguna duda, el Tercer Reich hitleriano.

En una reseña de 1938 de la novela de Anna Seghers, *Die Rettung* –que narra la historia de uno de los núcleos de resistencia comunista en la Alemania nazi–, Benjamin escribe: "El Tercer Reich remeda el socialismo, como el Anticristo remeda la promesa mesiánica".[46] Para esbozar este sugestivo paralelo se inspiró en los escritos de su amigo, el teólogo protestante y socialista revolucionario suizo Fritz Lieb, que en 1934 había definido el nazismo como Anticristo moderno. En una conferencia de 1938, Lieb manifestó su esperanza de presenciar la derrota del Anticristo en un último combate contra los judíos, que vería la aparición del Mesías –Cristo– y el establecimiento de su Reino milenario.[47]

Tesis VII

Recuerda las tinieblas y el gran frío
En este valle resonante de lamentaciones.
BERTOLT BRECHT,
La ópera de dos centavos

Fustel de Coulanges recomienda al historiador que quiere revivir una época olvidar todo lo sucedido a continuación. No podría haber mejor descripción *de un método que el materialismo histórico*

[46] W. Benjamin, "Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen", en *GS*, III, p. 539.

[47] Cf. Chryssoula Kambas, "Wider den *Geist der Zeit*. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamin", en J. Taubes (comp.), *Der Fürst dieser Welt*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1983, pp. 582-583. Lieb y Benjamin compartían la convicción de que era preciso resistir al fascismo con las armas en la mano.

puso en retirada. Es el método de la empatía. *Nació de la pereza del corazón, de la* acedia *que desespera de dominar la verdadera imagen histórica, ésa que brilla de manera fugaz. Los teólogos de la Edad Media consideraban la* acedia *como la fuente de la tristeza. Flaubert, que la conocía bien, escribió: "Poca gente adivinará cuán triste fue preciso estar para revivir Cartago". La índole de esa tristeza resulta más evidente cuando nos preguntamos con quién entra efectivamente en* empatía *el historiador historicista. La respuesta es inevitable: con el vencedor. Ahora bien, quien domina es siempre heredero de todos los vencedores. Por consiguiente, el establecimiento de una* empatía *con el vencedor beneficia siempre a quien domina. Para quien profesa el materialismo histórico, no hay más que decir. Todos los que hasta aquí obtuvieron la victoria participan de ese cortejo triunfal en el que los amos de hoy marchan sobre los cuerpos de los vencidos de hoy. A ese cortejo triunfal, como fue siempre la costumbre, pertenece también el botín. Lo que se define como bienes culturales. Quien profese el materialismo histórico no puede sino contemplarlos con una mirada llena de distancia. Pues, al pensar en su origen como un todo, ¿cómo no estremecerse de espanto? No han nacido del mero esfuerzo de los grandes genios que los crearon sino, al mismo tiempo, de la anónima faena impuesta a los contemporáneos de esos genios. No hay ningún documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Y la misma barbarie que los afecta, afecta igualmente el proceso de su transmisión de mano en mano. Por eso el teórico del materialismo histórico se aparta de ellos tanto como le sea posible. Su tarea, cree, es cepillar la historia a contrapelo.*[48*]

* "Cepillar la historia a contrapelo" es la traducción literal de *"brosser l'histoire à rebrousse-poil"*; en sentido figurado, *brosser* significa "bosquejar" o "esbozar" [N. del T.].

[48] Hemos reemplazado el término "intropatía" [*"intropathie"*], utilizado por M. de Gandillac como traducción de *Einfühlung*, por "empatía", sugerido por Adorno a Pierre Missac.

La polémica contra Fustel de Coulanges –historiador francés positivista y reaccionario del siglo XIX–[49] prolonga la de las tesis anteriores contra Ranke y el historicismo alemán: el pasado sólo puede comprenderse a la luz del presente, y su verdadera imagen es fugaz y precaria, "como un relámpago". Sin embargo, Benjamin introduce aquí un nuevo concepto: la *Einfühlung*, cuyo equivalente francés más próximo sería la *empathie* [empatía] pero que él tradujo como "identificación afectiva". Benjamin acusa al historicismo de identificación con los vencedores. Es notorio que el término "vencedor" no se refiere en este caso a las batallas o las guerras comunes, sino a la "guerra de clases", en la cual uno de los campos, la clase dirigente, no ha dejado de imponerse a los oprimidos, desde Espartaco, el gladiador rebelde, hasta el *Spartakusbund* de Rosa Luxemburg, y desde el *Imperium* romano hasta el *Tertium Imperium* hitleriano.

El origen de la empatía que se identifica con el cortejo de los dominadores está, según Benjamin, en la *acedia*, término latino que designa la pereza del corazón, la melancolía. ¿Por qué? ¿Cuál es la relación entre la *acedia* y la *Einfühlung*? La tesis VII no lo explica en modo alguno, pero podemos encontrar la clave del problema en *El origen del drama barroco alemán* (1925): la *acedia* es el sentimiento melancólico de la omnipotencia de la fatalidad, que despoja de todo valor a las actividades humanas y, en consecuencia, lleva al sometimiento total al orden de

[49] Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1899) era un adversario declarado de la democracia y la república. Defensor de la familia, la religión y la propiedad, impugnó el sufragio universal, al que consideraba responsable del Imperio, la derrota de 1870 y la Comuna. Positivista, estimaba que "la historia es pura ciencia, una ciencia como la física o la geología". Cf. C. Delacroix, F. Dosse y P. Garcia, *Les courants historiques en France, XIXᵉ et XXᵉ siècles*, París, Armand Colin, 1999, pp. 73-76, y F. Hartog, *Le XIXᵉ siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, PUF, 1988, pp. 341-342.

cosas existente. En cuanto meditación profunda y melancólica, se siente atraída por la majestad solemne del cortejo de los poderosos. El melancólico por excelencia, dominado por la pereza del corazón –la *acedia*–, es el cortesano. La traición es su elemento, porque su sumisión al destino lo induce a unirse siempre al campo del vencedor.[50]

El equivalente moderno del cortesano barroco es el historiador conformista. También él escoge siempre la identificación objetiva con el majestuoso cortejo de los poderosos. El gran historiador Von Sybel, discípulo de Ranke, no vacilaba en proclamar que el éxito es "el juez supremo [...] y la instancia directa de decisión" a los ojos del historiador. Esta postura no es patrimonio exclusivo de la historiografía alemana: Benjamin cita a Fustel de Coulanges. También habría podido mencionar a Victor Cousin, quien en su *Introducción a la historia de la filosofía* (1828) elabora una impresionante "filosofía de los vencedores" que asocia, con una elegancia admirable, el éxito y la "moralidad":

> Absuelvo a la victoria como necesaria y útil; me propongo ahora absolverla como justa, en el sentido más estricto de la palabra; me propongo demostrar la moralidad del éxito. Por lo común, en el éxito sólo se ve el triunfo de la fuerza y una especie de simpatía sentimental nos arrastra hacia el vencido; espero haber demostrado que, como es preciso que siempre haya un vencido y el vencedor es siempre quien debe serlo, es necesario probar que este último no sólo sirve a la civilización sino que es mejor, más moral, y por eso es vencedor. Si no fuera así, habría una contradicción entre la moralidad y la civilización, lo cual es

[50] W. Benjamin, *Les origines du drame baroque allemand*, París, Flammarion, 1985, pp. 150, 151, 167 [trad cast.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990].

imposible, pues una y otra no son sino dos aspectos, dos elementos distintos pero armoniosos de la misma idea.[51]

Benjamin se levanta justamente contra este historicismo servil y propone "cepillar la historia a contrapelo". Sin duda alguna, se inspira aquí en el primer Nietzsche, el de la segunda de las "consideraciones intempestivas", de *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1873), obra leída, admirada y citada (incluso en las tesis) por él.

Nietzsche sólo sentía desprecio por los historiadores que "nadan y se ahogan en el río del devenir" y se dedican a "la admiración descarnada del éxito" (*"nackte Bewunderung des Erfolges"*) y a "la idolatría de lo fáctico" (*"Götzedienst des Tatsächliches"*); en síntesis, que dicen siempre "sí" con la cabeza a cualquier poder, de manera "medrosa y mecánica". A juicio de Nietzsche, el diablo es el verdadero amo del éxito y el progreso: en el historiador, la virtud consiste en oponerse a la tiranía de lo real, en "nadar contra las olas de la historia" y saber luchar contra ellas.[52]

Benjamin compartía por completo esos sentimientos y se inspiró en ellos al negarse a imitar a quienes acarician en el sentido correcto "el pelo demasiado lustroso" –expresión irónica que utiliza en su traducción de la tesis VII– de la historia. La diferencia decisiva entre los dos es que la crítica de Nietzsche se hace en

[51] Victor Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie* (1828), París, Fayard, 1991, p. 242 [trad cast.: *Necesidad de la filosofía: introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947], citado por Michèle Riot-Sarcey, *Le réel et l'utopie. Essai sur le politique du XIXᵉ siècle*, París, Albin Michel, 1998, p. 44.

[52] Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Stuttgart, Reclam, 1982, pp. 81, 83, 84, 96 [trad cast.: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000].

nombre del individuo rebelde, el héroe, y más adelante el superhombre. La de Benjamin, en contraste, es solidaria con quienes cayeron bajo las ruedas de esos carruajes majestuosos y magníficos llamados Civilización, Progreso y Modernidad.



El triunfo de César, Escuela de Mantegna, siglo XV

Por lo tanto, cepillar la historia a contrapelo –fórmula de un enorme alcance historiográfico y político– señala, en principio, la negativa a unirse, de una manera u otra, al cortejo triunfal que, aún hoy, sigue pisando los cuerpos de quienes están en tierra. Podemos evocar las alegorías barrocas del triunfo que representan a los príncipes trepados a una magnífica carroza imperial, a veces seguidos de prisioneros y cofres desbordantes de oro y alhajas, o la imagen que aparece en Marx para describir el capital: *Juggernaut*, la divinidad hindú instalada sobre un

inmenso carro, bajo cuyas ruedas se arroja a los niños destinados al sacrificio. Pero el modelo antiguo, presente en la mente de todos los judíos, es el Arco de Triunfo de Tito en Roma, que muestra el cortejo triunfal de los vencedores romanos contra el levantamiento de los hebreos, mientras desfilan con los tesoros saqueados en el Templo de Jerusalén.[53]



El Arco de Triunfo de Tito (detalle), Foro romano, 96 d.C., grabado sobre cobre, siglo XVIII.

Como siempre en Benjamin, el imperativo de "cepillar la historia a contrapelo" tiene una doble significación:

a) Histórica: se trata de ir a contracorriente de la versión oficial de la historia, oponiéndole la tradición de los oprimidos. Desde ese punto de vista, la continuidad histórica de las clases dominantes se percibe como un único y enorme cortejo triunfal, ocasionalmente interrumpido por los levantamientos de las clases subalternas.

[53] Como Brecht en su novela *Los negocios del señor Julio César* o en la pieza *El proceso de Lucullus*, Benjamin estaba interesado en los paralelos entre los imperialismos romano y moderno. Brecht creía –erróneamente, tal vez– que la lectura de su novela sobre César había influido en las tesis de Benjamin (Cf. B. Brecht, *Arbeitsjournal*, ob. cit., vol. 1, p. 294).

b) Política (actual): la redención/revolución no se producirá debido al curso natural de las cosas, el "sentido de la historia", el progreso inevitable. Habrá que luchar contra la corriente. Librada a sí misma o acariciada en el sentido del pelo, la historia sólo producirá nuevas guerras, nuevas catástrofes, nuevas formas de barbarie y opresión.

Volvemos a dar aquí con el pesimismo revolucionario de Benjamin –que apelaba, en su artículo sobre el surrealismo (1929), a la urgente necesidad de "organizar el pesimismo"–, tan opuesto al fatalismo melancólico de la "pereza del corazón" como al fatalismo optimista de la izquierda oficial –socialdemócrata o comunista–, segura de la victoria "ineluctable" de las "fuerzas progresistas".

La reflexión de Benjamin se refiere también al reverso bárbaro de la medalla brillante y dorada de la cultura, ese botín que pasa de vencedor a vencedor, como el candelabro de siete brazos, la Menorah del Templo de Jerusalén, en el mismo alto relieve del Arco de Tito. En lugar de oponer la cultura (o la civilización) y la barbarie como dos polos mutuamente excluyentes, o como etapas diferentes de la evolución histórica –dos leitmotiv clásicos de la filosofía de las Luces–, Benjamin las presenta dialécticamente como una unidad contradictoria.

Los arcos de triunfo son un ejemplo notable de monumentos de la cultura que, al mismo tiempo y de manera indisociable, son monumentos de barbarie que celebran la guerra y la masacre. El interés de Benjamin por este tipo de arquitectura, su origen en la antigua Roma y su función política e ideológica, está atestiguado por el *Das Passagenwerk*.[54] En su *Infancia en*

[54] En el *Passagenwerk* encontramos varias referencias al libro de Ferdinand Noacks, *Triumph und Triumphbogen*, publicado en 1928 por la biblioteca

Berlín hacia 1900 encontramos una descripción aterradora de la *Siegessäule*, la columna triunfal, que subraya el contraste entre la gracia de la estatua de la Victoria que corona el monumento y los sombríos frescos de su parte baja, que representan –en la imaginación del niño– escenas en las cuales "racimos de hombres", azotados por remolinos de viento, atrapados en bloques de hielo o arrojados a un oscuro embudo, sufren como los condenados en el "Infierno" de Dante, según los dibujó Gustave Doré.[55] Esta descripción muestra un paralelo asombroso con el poema de Brecht que abre la tesis VII.

La dialéctica entre cultura y barbarie es válida también para muchas obras prestigiosas producidas por "la anónima faena" de los oprimidos, desde las pirámides de Egipto erigidas por los esclavos hebreos hasta el palacio de la Ópera, levantado, durante el régimen de Napoleón III, por los obreros vencidos en junio de 1848. En esta tesis encontramos la imagen invertida de un tema caro a Nietzsche: las grandes obras de arte y de civilización –como las pirámides, precisamente– sólo pueden hacerse a costa de los sufrimientos y la esclavitud de las masas. Para el filósofo de Sils-Maria se trata de un sacrificio inevitable y necesario.

Warburg de Leipzig (*GS*, V, 1, pp. 150-152), y a los poemas de Victor Hugo sobre el Arco de Triunfo (pp. 149, 154-155), así como una cita de Arsène Houssaye que describe la entrada de Napoleón III en París bajo "dos mil arcos de triunfo" (p. 199).

[55] W. Benjamin, *Enfance berlinoise*, trad. de Jean Lacoste, París, Maurice Nadeau, 1978, p. 40 [trad cast.: *Infancia en Berlín hacia 1900*, Madrid, Alfaguara, 1990]. Un ejemplo interesante, que Benjamin no cita pero sin duda conoce, es la fuente de Maguncia: esta magnífica obra de arte renacentista fue levantada por el arzobispo Alberto de Brandemburgo para conmemorar el triunfo de los príncipes sobre la revuelta campesina de 1525. Las palabras *Conspiratio rusticorum prostrata*, inscriptas en el monumento, son una referencia directa a la victoria de los poderosos en la guerra de clases.



Los lujuriosos, Gustave Doré, ilustración para el "Infierno" de *La Divina Comedia*, 1861.



Cocito (detalle), Gustave Doré, ilustración para el "Infierno" de *La Divina Comedia*, 1861

Al escribir este texto, Benjamin pensaba sin duda en el poema irónico e irreverente de Brecht, "Preguntas de un obrero que lee" (1935):

> ¿Quién construyó Tebas de las siete puertas?
> En los libros figuran los nombres de los reyes.
> ¿Los reyes arrastraron las piedras de las peñas?
> Y Babilonia, tantas veces destruida,
> ¿Quién la reconstruyó tantas veces?
> [...] La gran Roma
> Está llena de arcos de triunfo. ¿Sobre quiénes
> Triunfaron los Césares? [...]
> Cada página, una victoria.
> ¿Quién cocinó la comida triunfal?
> Cada diez años, un gran hombre.
> ¿Quién pagó los gastos?
> Tantos relatos,
> Y otras tantas preguntas.[56]

Pero la tesis VII tiene un alcance más general: la alta cultura no podría existir en su forma histórica sin el trabajo anónimo de los productores directos –esclavos, campesinos u obreros–, excluidos del goce de los bienes culturales. Estos últimos son, por lo tanto, "documentos de barbarie" porque han nacido de la injusticia de clase, la opresión social y política y la desigualdad, y su transmisión se realiza por medio de masacres y guerras. La "herencia cultural" pasó de Grecia a Roma y luego a la Iglesia, para caer después en manos de la burguesía, desde el Renacimiento hasta nuestros días. En cada caso, la elite dominante se apropia –por la conquista u otros medios bárbaros– de la cul-

[56] B. Brecht, "Fragen eines lesenden Arbeiter", en: *Kalender Geschichten*, Hamburgo, Rowohlt, 1989, p. 74 [trad cast.: "Preguntas de un obrero que lee", en: *Historias de almanaque*, Madrid, Alianza, 1979].

tura precedente y la incorpora a su sistema de dominación social e ideológica. La cultura y la tradición se convierten así, como destaca Benjamin en la tesis VI, en "un instrumento de las clases dominantes".

Trazar la historia cultural *gegen den Strich* significa, entonces, contemplarla desde el punto de vista de los vencidos, los excluidos, los parias. Por ejemplo, la rica cultura del Segundo Imperio francés debe ser examinada –como lo hace Benjamin en el *Passagenwerk*– teniendo en cuenta la derrota de los obreros en junio de 1848 y la consecuente represión del movimiento revolucionario (¡Blanqui!) durante varias décadas. Del mismo modo, es preciso comparar la brillante cultura de Weimar con la situación de los desocupados, los pobres y las víctimas de la inflación, como se hace en *Dirección única*. En otras palabras, para citar una de las notas preparatorias, la historia de la cultura "debe integrarse a la historia de la lucha de clases" (*GS*, I, 3, p. 1.240).[57]

Esto no quiere decir que Benjamin sea partidario de un "populismo cultural": lejos de rechazar las obras de la "alta cultura" por considerarlas reaccionarias, está convencido de que muchas de ellas son abierta o secretamente hostiles a la sociedad capitalista. Se trata, por ende, de redescubrir los momentos utópicos o subversivos ocultos en la "herencia" cultural, ya sean los cuentos fantásticos de Hoffmann, los poemas de Baudelaire o los relatos de Leskov. Según Richard Wolin, Benjamin, en sus últimos ensayos y en las tesis, "ya no habla de la *Aufhebung* [supresión] de la cultura tradicional burguesa,

[57] Cf. Irving Wohlfarth, "Smashing the kaleidoscope: Walter Benjamin's critique of cultural history", y mi artículo "Against the grain: the dialectical conception of culture in Walter Benjamin's theses of 1940", ambos publicados en Michael Steinberg (comp.), *Walter Benjamin and the demands of History*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

perspectiva que había contemplado en su ensayo sobre la obra de arte y en los comentarios sobre Brecht: antes bien, la principal misión del crítico materialista es, a su juicio, la preservación y el esclarecimiento del potencial utópico secreto contenido en el corazón de las obras culturales tradicionales".[58] Esto es válido en la medida en que esa "preservación" esté dialécticamente ligada al momento destructor: sólo al romper la cáscara reificada de la cultura oficial podrán los oprimidos tomar posesión de esa almendra crítica/utópica.

Benjamin se interesa en la salvaguarda de las formas subversivas y antiburguesas de la cultura, y procura evitar que sean embalsamadas, neutralizadas, academizadas e incensadas (Baudelaire) por el *establishment* cultural. Se trata de luchar para impedir a la clase dominante extinguir las llamas de la cultura pasada y para sustraerlas al conformismo que las acecha (tesis VI).[59]

Un ejemplo latinoamericano reciente permite ilustrar la significación de la exigencia de "cepillar la historia a contrapelo": la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América (1492-1992). Los festejos culturales organizados por el Estado, la Iglesia o la iniciativa privada son magníficos ejemplos de empatía con los vencedores del siglo XVI, una *Einfühlung*

[58] Richard Wolin, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, pp. 263-264. En mi opinión, éste es uno de los mejores libros sobre el conjunto de la obra de Benjamin.

[59] Dolf Oehler puso notablemente de manifiesto el componente antiburgués de la cultura del siglo XIX en su libro –de fuerte inspiración benjaminiana– *Le spleen contre l'oubli. Juin 1848. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen*, trad. del alemán de Guy Petitdemange, París, Payot, 1996. Véase también, del mismo autor, *Pariser Bilder I (1830-1848). Antibourgeois Aesthetik bei Baudelaire, Daumier und Heine*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

que beneficia invariablemente a los dirigentes de nuestros días: las elites financieras locales y multinacionales que heredaron el poder de los antiguos conquistadores.

Escribir la historia "en sentido contrario" –expresión de Benjamin en su propia traducción– es rechazar toda "identificación afectiva" con los héroes oficiales del quinto centenario, los colonizadores ibéricos, las potencias europeas que llevaron la religión, la cultura y la civilización a las Indias "salvajes". Esto significa considerar que cada monumento de la cultura colonial –las catedrales de México o Lima, el Palacio de Cortés en Cuernavaca– es *también* un documento de barbarie, un producto de la guerra, del exterminio, de una opresión inmisericorde.

Durante siglos, la historia "oficial" del descubrimiento, la conquista y la evangelización fue no sólo hegemónica, sino prácticamente la única que ocupó la escena política y cultural. Esta hegemonía recién comenzó a sufrir impugnaciones con la Revolución Mexicana de 1911. Los frescos de Diego Rivera en el Palacio de Cortés (1930) en Cuernavaca marcan un verdadero punto de inflexión en la historia de la cultura latinoamericana, por su desmitificación iconoclasta del conquistador y la simpatía del artista por los guerreros indios. [60] Más de cuarenta años después, *Las venas abiertas de América Latina* (1971), el célebre libro de uno de los más grandes ensayistas del continente, el uruguayo Eduardo Galeano, redacta, en una vigorosa síntesis, el acta de acusación contra la colonización ibérica, desde el punto de vista de sus víctimas y sus culturas, de los indios, los esclavos negros y los mestizos.

[60] El equivalente político de esta obra de arte está en los textos del socialista indigenista peruano José Carlos Mariátegui escritos entre 1927 y 1930, en especial los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana, Casa de las Américas, 1963.

Durante el debate sobre el quinto centenario, Galeano intervino en términos casi benjaminianos –no sé si leyó alguna vez las tesis de 1940– para llamar a "la celebración de los vencidos y no de los vencedores" y a la "salvaguardia de algunas de nuestras más antiguas tradiciones", como el modo de vida comunitario. Puesto que América puede abrevar "en sus más viejas fuentes" para encontrar en ellas "sus fuerzas vivas más jóvenes": "El pasado dice cosas que interesan al futuro". [61]



La toma de Cuernavaca, Diego Rivera, mural en el Palacio de Cortés, Cuernavaca, México, 1930

Mientras que España, Europa y los Estados Unidos se aprestaban a celebrar la llegada de Cristóbal Colón, una reunión latinoamericana realizada en octubre de 1991 en Xelaju, Guatemala –uno de los bastiones de la cultura maya–, convocaba a conmemorar "cinco siglos de resistencia india, negra y popular". En un principio, los zapatistas del EZLN tenían intenciones de hacer coincidir su levantamiento con el aniversario de 1492; pero, debido a su falta de preparación militar, postergaron la acción para 1994. Sin embargo, inspiraron un acto de

[61] Eduardo Galeano, "El tigre azul y nuestra tierra prometida", en: *Nosotros decimos no*, México, Siglo XXI, 1991.

reparación simbólica: en 1992, una multitud indígena bajada de las montañas derribó la estatua del conquistador Diego de Mazariega, emplazada en el centro de San Cristóbal de las Casas, capital de Chiapas. Política, cultura e historia estuvieron íntimamente ligadas en los enfrentamientos en torno del quinto centenario. Pero esto no habría sido una sorpresa para Walter Benjamin...

Tesis VIII

La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la Historia que corresponda a ese estado. Tendremos entonces frente a nosotros nuestra misión, que consiste en procurar el advenimiento del verdadero estado de excepción; y nuestra posición frente al fascismo se fortalecerá en la misma medida. El hecho de que sus adversarios lo enfrenten en nombre del progreso como norma histórica no es la menor de sus ventajas. Asombrarse de que las cosas que vivimos sean "aún" posibles en el siglo XX no tiene *nada* de filosófico. No es un asombro situado en el principio de un conocimiento, como no sea el del carácter insostenible de la representación de la historia que lo genera.[62]

Benjamin confronta aquí dos concepciones de la historia, con implicaciones políticas notorias para el presente: la cómoda doctrina "progresista", para la cual la norma es el progreso histórico, la evolución de las sociedades hacia una mayor democracia, libertad o paz, y la concepción defendida por él y planteada desde la perspectiva de la tradición de los oprimidos, para la cual la norma, la regla de la historia, es, al contrario, la opresión, la barbarie, la violencia de los vencedores.

[62] En la versión de M. de Gandillac se deslizó un error importante; allí se dice, en efecto, que los adversarios del fascismo, "en nombre del progreso, dan con él como una norma histórica". En redonda restablecimos el sentido coincidente con el texto alemán.

Las dos concepciones reaccionan de manera diametralmente opuesta ante el fascismo. Para la primera, éste es una excepción a la norma del progreso, una "regresión" inexplicable, un paréntesis en la marcha hacia delante de la humanidad. Para la segunda, es la expresión más reciente y brutal del "estado de excepción permanente" que es la historia de la opresión de clase. Sin duda, Benjamin sufrió la influencia de las ideas de Carl Schmitt expuestas en *Teología política* (1921) –una obra que le interesaba mucho–, en especial por su identificación entre soberanía –fuera monárquica, dictatorial o republicana– y estado de excepción: el soberano es quien tiene poder de decisión sobre ese estado. El tema reaparece en *El origen del drama barroco alemán.* Tras citar a Schmitt, Benjamin señala lo siguiente respecto de la Contrarreforma: "En el estado de excepción, si su causa es la guerra, la revolución u otras catástrofes, el príncipe reinante está destinado desde el comienzo a ejercer el poder dictatorial". Algunas páginas más adelante, agrega: "La teoría de la soberanía, para la cual el caso de excepción, al desarrollar instancias de dictadura, se convierte en un caso ejemplar, obliga prácticamente a la imagen del soberano a realizarse tomando la forma del tirano". Estas observaciones de la década de 1920 estaban sin duda presentes en su pensamiento en 1940, al reflexionar sobre la naturaleza del Tercer Reich.[63]

[63] W. Benjamin, *Les origines du drame...*, ob. cit., pp. 66, 70. En diciembre de 1930, Benjamin envió su libro a C. Schmitt, acompañado de una carta en la que le manifestaba su admiración (*Hochschätzung*) y reconocía la influencia de sus obras sobre el *Trauerspielbuch* (*GS*, I, 3, p. 887).

Esa visión de las cosas permite situar al fascismo en la continuidad del cortejo de los vencedores, como cabeza de Medusa, rostro supremo y último de la barbarie recurrente de los poderosos. Pero tiene el gran defecto de no poner de relieve su carácter novedoso –sobre todo, en la variante hitleriana– con respecto a las formas antiguas de dominación: lo que la Escuela de Francfort llamaría "administración total" y Hannah Arendt, "totalitarismo". Es preciso decir, en descargo de Benjamin, que las manifestaciones más características de esa novedad histórica –el sistema concentracionario, las fábricas de la muerte, el exterminio industrial de judíos y gitanos– recién se desplegarían en todo su poder aterrador luego de su muerte, entre 1941 y 1945.

Una de las cartas de triunfo del fascismo es, destaca Benjamin, la incomprensión que manifiestan sus adversarios, inspirados por la ideología del progreso. La alusión se dirige a la izquierda, desde luego, como lo explicita una de las notas preparatorias.[64] Dos ejemplos permiten ilustrar lo que quiere decir el autor de las tesis.

Para la socialdemocracia, el fascismo era un vestigio del pasado, anacrónico y premoderno. En sus escritos de la década de 1920, Karl Kautsky explicaba que el fascismo sólo era posible en un país semiagrario como Italia, pero jamás podría establecerse en una nación moderna e industrializada como Alemania...

En cuanto al movimiento comunista oficial (estalinista), estaba convencido de que la victoria de Hitler en 1933 iba a ser efímera: al cabo de algunas semanas o algunos meses, el régimen

[64] "La superioridad [del fascismo] sobre la izquierda encuentra expresión –y no de las menores– en el siguiente hecho: en que ésta se opone a él en nombre de la norma histórica, de una especie de constitución histórica media" (*GS*, I, 3, p. 1246).

nazi sería barrido por las fuerzas obreras y progresistas, bajo la dirección esclarecida del KPD (Partido Comunista Alemán).

Benjamin había comprendido perfectamente la modernidad del fascismo, su relación íntima con la sociedad industrial y capitalista contemporánea. De allí, su crítica contra quienes –los mismos– se asombraban de que el fascismo "aún" fuera posible en el siglo XX, enceguecidos por la ilusión de que el progreso científico, industrial y técnico era incompatible con la barbarie social y política. Ese asombro no era el *taumazein* de Aristóteles, fuente de todo conocimiento filosófico: sólo conducía a la incomprensión del fascismo y por lo tanto, a la derrota.

Necesitamos, indica Benjamin en una de las notas preparatorias, una teoría de la historia sobre cuya base el fascismo pueda ser desenmascarado (*gesichtet*) (*GS*, I, 3, p. 1.244). Sólo una concepción sin ilusiones progresistas puede dar cuenta de un fenómeno como ése, profundamente arraigado en el "progreso" industrial y técnico moderno que, en última instancia, no es posible *sino* en el siglo XX. La comprensión de que el fascismo puede triunfar en los países más "civilizados" y de que el "progreso" no lo hará desaparecer automáticamente permitirá, cree Benjamin, mejorar nuestra posición en la lucha antifascista. Una lucha cuyo objetivo final es producir "el *verdadero* estado de excepción", es decir, la abolición de la dominación, la sociedad sin clases.[65]

[65] Puede considerarse, como lo hace Rainer Rochlitz –cuyo libro contiene apreciaciones interesantes, sobre todo en lo concerniente a las ideas estéticas de Benjamin–, que ese objetivo es utópico e irrealista y reprochar al autor de las tesis su negativa obstinada a confiar en las "modificaciones graduales", los cambios inevitablemente "gravados de compromisos y concesiones" de la socialdemocracia. Pero atribuirle en la tesis VIII "el recurso a una política autoritaria, indisociable del concepto de estado de excepción forjado por Carl Schmitt", es dar muestras de haberlo entendido mal. Cf. R. Rochlitz, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, París, Gallimard,

Ese "estado de excepción" utópico está prefigurado en todas las rebeliones y levantamientos que interrumpen, aunque sea durante un momento, el cortejo triunfal de los poderosos. Encuentra también una prefiguración lúdica, y hasta grotesca, en ciertas fiestas populares, como el carnaval: Benjamin coincide aquí con Bajtin. En un relato de la década de 1920, "Mirando pasar el corso", escribe: "El carnaval es un estado de excepción. Un derivado de las antiguas saturnales, en oportunidad de las cuales lo alto y lo bajo intercambiaban lugares y los esclavos se hacían servir por sus amos. Ahora bien, un estado de excepción sólo puede definirse precisamente en oposición total a un estado ordinario".[66]

Con la salvedad de que el paréntesis carnavalesco no era más que un derivativo y los amos retomaban su lugar –en "lo alto"– una vez terminada la fiesta. Como es evidente, muy otro es el objetivo del "*verdadero* estado de excepción", en el cual ya no existirán ni "alto" ni "bajo", ni amos ni esclavos.

Tesis IX

Para el vuelo están listas mis alas,
me gustaría volver atrás,
pues aun cuando me quedara tiempo actual
poca dicha tendría.
GERHARD SCHOLEM, *Salut de l'ange*

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. *En él vemos a un ángel que parece* estar alejándose de algo mientras lo mira con

1992, p. 271. Benjamin aspira precisamente, con todas sus fuerzas, a la *verdadera* excepción, el fin de los poderes autoritarios, en las antípodas de todos los "estados de excepción" tal como los define Carl Schmitt.

[66] W. Benjamin, "En regardant passer le corso", en *Rastelli raconte...*, ob. cit.

fijeza. *Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Ése es el aspecto que debe mostrar necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde se* nos *presenta una cadena de acontecimientos,* él *no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y reparar* lo destruido. *Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que se ha aferrado a sus alas, tan fuerte que ya no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja* irresistiblemente *hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta el cielo.* Esa *tempestad es lo que llamamos progreso.*[67]

Se trata del texto más conocido de Benjamin, citado, interpretado y utilizado en incontables oportunidades y en los contextos más diversos. Sin lugar a dudas, afectó la imaginación de nuestra época, seguramente porque toca algo profundo en la crisis de la cultura moderna. Pero también porque tiene una dimensión profética: su advertencia trágica parece anunciar Auschwitz e Hiroshima, las dos más grandes catástrofes de la historia humana, las dos ruinas más monstruosas, remate de la acumulación que trepa "hasta el cielo".

Esta tesis resume, "como en un punto focal", la totalidad del documento. Se trata de una alegoría, en cuanto sus elementos no tienen significación al margen del papel que su autor les asigna deliberadamente. Benjamin estaba fascinado por las alegorías religiosas, en particular las del *Trauerspiel*, el drama barroco alemán, en el cual la alegoría es "la *facies hippocratica* de la historia que se ofrece a la mirada del espectador como un

[67] La traducción francesa de M. de Gandillac, como siempre de gran elegancia y fuerza expresiva, es inexacta en varios lugares. Sobre todo, cuando traduce *das Zerschlagene zusammenfügen* como "reunir a los vencidos".

paisaje primitivo petrificado".[68] La tesis IX es exactamente eso, palabra por palabra.

La tesis se presenta como el comentario de un cuadro de Paul Klee, que Benjamin había adquirido en su juventud. En realidad, lo que describe tiene muy poca relación con la pintura: se trata, en lo esencial, de la proyección de sus propios sentimientos e ideas sobre la imagen sutil y despojada del artista suizo.

En la construcción de este texto, Benjamin se inspiró probablemente en algunos pasajes e imágenes poéticas de *Las flores del mal*. Por ejemplo, estos versos del poema LXXXI ("Un grabado fantástico") parecen describir la visión del pasado de la humanidad que percibe el ángel benjaminiano:

> El cementerio inmenso y frío, sin horizonte,
> Donde yacen, bajo los rayos de un sol blanco y mortecino
> Los pueblos de la historia antigua y moderna.[69]

Pero la relación de la tesis IX con Baudelaire es más profunda. La estructura significativa de la alegoría se funda en una *correspondencia* –en el sentido baudelaireano– entre lo sagrado y lo profano, la teología y la política, que atraviesa cada una de las imágenes. Para una de las figuras de la alegoría, el texto mismo nos da los dos sentidos: el correspondiente profano de la tempestad que sopla desde el Paraíso es el Progreso, responsable de una "catástrofe sin tregua" y una acumulación de ruinas que

[68] W. Benjamin, *Les origines du drame...*, ob. cit., p. 178.

[69] O estos otros, del poema CXXXIII ("Mujeres condenadas"), acaso inspiradores de la imagen de la tempestad que sopla desde el Paraíso:

¡Bajad, bajad, lamentables víctimas,/Bajad por el camino del eterno infierno!/Hundíos en lo más profundo del abismo, donde todos los crímenes,/Flagelados por un viento que no viene del cielo,/Hierven en confusión con un rumor de tempestad.

llega hasta el cielo. Pero en el caso de las demás, es preciso encontrar su significación social y política con referencia a otros escritos de Benjamin.

La tempestad que sopla desde el Paraíso evoca sin duda la caída y la expulsión del jardín del Edén. Así la interpretaron Adorno y Horkheimer en un pasaje de *Dialéctica de la Ilustración* que retoma la imagen y la idea de Benjamin (¡pero sin citarlo!): "El propio ángel de espada flamígera que expulsó a los seres humanos del Paraíso para empujarlos por el camino del progreso técnico es la imagen sensible de ese progreso".[70] ¿Cuál es el equivalente profano de ese Paraíso perdido del que el progreso nos aleja cada vez más? Varios indicios sugieren que, para Benjamin, se trata de la sociedad sin clases primitivas. En el artículo sobre Bachofen (1935) mencionado en nuestra introducción, evoca, en alusión a las comunidades matriarcales antiguas, "una sociedad comunista en la aurora de la historia", profundamente democrática e igualitaria. Y en el ensayo "París, capital del siglo XIX" vuelve a esta idea: las experiencias de la sociedad sin clases de la prehistoria, depositadas en el inconsciente colectivo, "en conexión recíproca con lo nuevo, dan origen a la utopía".[71]

En las antípodas del Paraíso, el Infierno. En la tesis IX no se lo menciona, pero varios textos de Benjamin sugieren una correspondencia entre modernidad –o progreso– y condena infernal. Por ejemplo, en el siguiente pasaje de "Parque Central. Fragmentos sobre Baudelaire" (1938), que presenta afinidades evidentes

[70] Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer Verlag, 1971, p. 162 [trad cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994].

[71] W. Benjamin, *GS*, III, 1 (sobre Bachofen), pp. 220-230, y *Poésie et révolution*, París, Denoël/Lettres nouvelles, 1971, p. 125 [trad cast.: "Fragmento teológico-político", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973], p. 125.

con la tesis IX: "Es preciso fundar el concepto de progreso sobre la idea de catástrofe. Que las cosas 'sigan así, ésa es la catástrofe'. [...] La idea de Strindberg: el infierno no es en absoluto lo que nos espera, sino *esta vida*".[72] ¿En qué sentido? Para Benjamin, en el *Passagenwerk*, la quintaesencia del infierno es la eterna repetición de lo mismo, cuyo paradigma más terrible no está en la teología cristiana sino en la mitología griega: Sísifo y Tántalo, condenados al eterno retorno del mismo castigo. En ese contexto, Benjamin cita un pasaje de Engels, en el que compara la interminable tortura del obrero, forzado a repetir sin descanso el mismo movimiento mecánico, con el castigo infernal de Sísifo. Pero no se trata únicamente del obrero: toda la sociedad moderna, dominada por la mercancía, está sometida a la repetición, al "siempre lo mismo" (*Immergleichen*) disfrazado de novedad y moda: en el reino mercantil, "la humanidad hace el papel de condenada".[73]

El Ángel de la Historia querría detenerse, curar las heridas de las víctimas aplastadas bajo la acumulación de ruinas, pero la tempestad lo arrastra de manera inexorable hacia la repetición del pasado: nuevas catástrofes, nuevas hecatombes, cada vez más vastas y destructivas. Hay un sorprendente contraste entre la mirada trágica del Ángel de la Historia de Benjamin y la mirada perfectamente olímpica descripta por Schiller en uno de los textos canónicos de la *Aufklärung* progresista, que el autor de las tesis sin duda conocía de memoria, "¿Qué es la historia universal y cuál es el objeto de estudiarla?" (1789):

> Como el Zeus homérico, la Historia observa con una mirada igualmente regocijada los trabajos sangrientos de las guerras y

[72] W. Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, traducción de J. Lacoste, París, Payot, 1983, p. 242 [trad cast.: *Baudelaire*, Madrid, Taurus, 1993].

[73] W. Benjamin, *PW*, 1, pp. 162, 61.

> la actividad de los pueblos pacíficos que se alimentan inocentemente con la leche de sus rebaños. Por desordenada que parezca la confrontación de la libertad humana con el curso del mundo, la Historia contempla con tranquilidad ese juego confuso; porque su mirada, que llega lejos, ya descubre a la distancia la meta hacia la cual esa libertad sin reglas es conducida por la cadena de la necesidad.[74]

No podemos dejar de suponer que Benjamin adoptó deliberadamente la opinión contraria a ese texto célebre, y opuso la mirada desesperada de su ángel marxista/judío a la mirada "tranquila" y "regocijada" del Zeus schilleriano...

Las ruinas mencionadas en esta tesis no son, como en los pintores o poetas románticos, un objeto de contemplación estética, sino una imagen conmovedora de las catástrofes, masacres y otros "trabajos sangrientos" de la historia. Al elegir ese término, Benjamin proseguía, muy probablemente, una confrontación implícita con la filosofía de la historia de Hegel, esa inmensa teodicea racionalista que legitimaba cada "ruina" y cada infamia histórica como una etapa necesaria del camino triunfal de la Razón y un momento ineluctable del Progreso de la humanidad hacia la Conciencia de la Libertad: "*Weltgeschichte ist Weltgericht*" ("La historia univeral es el tribunal universal"). Según Hegel, la historia aparece, a primera vista, como un inmenso campo de ruinas, donde resuenan "los lamentos sin nombre de los individuos", un altar en el cual "fueron sacrificadas la felicidad de los pueblos [...] y la virtud de los individuos". Frente a ese "cuadro aterrador", frente al "espectáculo lejano de la masa confusa de las ruinas", tenderíamos a sentir

[74] Friedrich Schiller, "Was heisst und zu welchen Ende studiert man Universalgeschichte?", en *Kleine historische Schriften*, Berlín, Bong & Co., s.f., p. 186.

"un dolor profundo, inconsolable, que nada puede aplacar", una profunda rebelión y aflicción moral. Ahora bien, es preciso superar ese "primer balance negativo" y elevarse por encima de esas "reflexiones sentimentales" para comprender lo esencial; a saber, que dichas ruinas sólo son medios al servicio de la finalidad sustancial, el "verdadero desenlace de la historia universal": la realización del Espíritu universal.[75]



El ángel caído, Odilon Redon, anterior a 1880.
Museo de Bellas Artes, Burdeos.

El proceder de Benjamin consiste exactamente en invertir esta visión de la historia: demistificar el progreso y posar una mirada teñida de un dolor profundo e inconsolable –pero también de una honda rebelión moral– sobre las ruinas producidas por

[75] Georg W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, UGE, col. 10/18, 1965, p. 103 [trad cast.: *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972].

él. Ya no son, como en Hegel, testigos de la "caducidad de los imperios" –el autor de *La Razón en la historia* menciona las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis y Roma–,[76] sino más bien una alusión a las grandes masacres de la historia –de allí la referencia a los "muertos"– y a las ciudades destruidas por las guerras: desde Jerusalén, arrasada por los romanos, hasta las ruinas de Guernica y Madrid, las ciudades de la España republicana bombardeadas por la Luftwaffe en 1936 y 1937.

¿Por qué designar el Progreso como una tempestad? El término también aparece en Hegel, que describe "el tumulto de los acontecimientos del mundo" como una "tempestad que sopla sobre el presente".[77] Pero en Benjamin la palabra es, probablemente, un préstamo del lenguaje bíblico, en el que se evoca la catástrofe, la destrucción: la humanidad se hundió en el diluvio a causa de una tempestad (de agua), y una tempestad de fuego arrasó Sodoma y Gomorra. Por otra parte, Benjamin sugiere la comparación entre el diluvio y el nazismo en una carta a Scholem de enero de 1937, en la cual compara su libro *Deutsche Menschen* con un "arca" –construida "de acuerdo con el modelo judío"– frente al "ascenso del diluvio fascista".[78]

Pero ese término también evoca el hecho de que, para la ideología conformista, el Progreso es un fenómeno "natural",

[76] Ibíd., p. 54.

[77] Ibíd., p. 35.

[78] G. Scholem, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1975, p. 252 [trad cast.: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Edic. 62, 1987]. La expresión "de acuerdo con el modelo judío" aparece en la dedicatoria del libro a Dora, hermana de Benjamin. Recordemos también que algunos escritores cercanos al fascismo, como Ernst Jünger –objeto de una crítica radical de Benjamin en 1930–, habían descripto la guerra como "tempestades de acero" (título de uno de sus primeros libros, aparecido en 1920).

regido por las leyes de la naturaleza y, como tal, inevitable, irresistible. En una de las notas preparatorias, Benjamin critica explícitamente esa actitud positivista, "naturalista", del evolucionismo histórico: "El proyecto de descubrir 'leyes' para la sucesión de los acontecimientos no es la única, y menos aún la más sutil, de las formas que ha adoptado la asimilación de la historiografía a la ciencia natural" (*GS*, I, 3, p. 1231).

¿Cómo detener esa tempestad, cómo interrumpir el fatal avance del Progreso? Como siempre, la respuesta de Benjamin es doble: religiosa y profana. En la esfera teológica, se trata de la misión del Mesías; su equivalente o "correspondiente" profano no es otro que *la Revolución*. La interrupción mesiánica/revolucionaria del Progreso es, por lo tanto, la respuesta de Benjamin a las amenazas planteadas a la especie humana por la continuación de la tempestad maléfica y la inminencia de nuevas catástrofes. Estamos en 1940, a pocos meses del comienzo de la Solución Final. En las notas preparatorias, una imagen profana resume esta idea, invirtiendo los lugares comunes de la izquierda "progresista": "Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia".[79] De manera implícita, la imagen sugiere que si la humanidad le permite al tren seguir su camino –ya trazado por la estructura de acero de los rieles– y nada detiene su carrera vertiginosa, nos precipitaremos directamente en el desastre, el choque o el abismo.

[79] W. Benjamin, *GS*, I, 3, p. 1.232. Benjamin hace referencia a un pasaje de Marx en *La lucha de clases en Francia*. Cf. K. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, 1962, p. 85 [trad cast.: *La lucha de clases en Francia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995]: *"Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte"* (la palabra "mundial" no figura en el texto de Marx).

Sólo el Mesías podrá cumplir lo que el Ángel de la Historia es impotente para realizar: detener la tempestad, curar las heridas, resucitar a los muertos y reparar lo destruido (*das Zerschlagene zusammenfügen*). Según Scholem, esta fórmula contiene una referencia implícita a la doctrina cabalística del *tikkun*, la restitución mesiánica del estado originario de armonía divina destruido por la *shevirat ha kelim*, la rotura de los vasos, doctrina que Benjamin conocía por el artículo "Kabbala" publicado por su amigo en 1932 en la *Encyclopedia Judaica* (en alemán).[80]

¿Y cuál es el correspondiente político de esa restitución mística, de ese restablecimiento del Paraíso perdido, de ese Reino mesiánico? La respuesta está en las notas preparatorias: "Es preciso devolver al concepto de sociedad sin clases su verdadero rostro mesiánico, y hacerlo en el interés mismo de la política revolucionaria del proletariado"; porque sólo si comprendemos su significación mesiánica podremos evitar las trampas de la ideología "progresista".[81]

La sociedad comunista del futuro es, en cierta medida, el retorno al comunismo primitivo, la primera forma de sociedad sin clases "en la aurora de la historia". Scholem, por lo tanto, acierta al escribir que, para Benjamin, "el Paraíso constituye tanto el origen y pasado originario del hombre como la imagen utópica de su futura redención", pero me parece que se equivoca al agregar que se trata de una concepción del proceso histórico "más bien cíclica que dialéctica". Para Benjamin, la sociedad sin clases del futuro –el nuevo Paraíso– no es el retorno liso y llano a la sociedad de la prehistoria: contiene en sí, como

[80] Gershom Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 73.

[81] W. Benjamin, *GS*, I, 3, pp. 1.231-1.232.

síntesis dialéctica, todo el pasado de la humanidad. La verdadera historia universal, fundada sobre la rememoración universal de todas las víctimas sin excepción –el equivalente profano de la resurrección de los muertos– sólo será posible en la futura sociedad sin clases. [82]

El lazo que se establece aquí entre la era mesiánica y la futura sociedad sin clases –como el de las otras "correspondencias" de las tesis de 1940– no puede comprenderse únicamente en términos de secularización. En Benjamin, lo religioso y lo político mantienen una relación de reversibilidad recíproca y traducción mutua que escapa a cualquier reducción unilateral: en un sistema de vasos comunicantes, el fluido está necesariamente presente en todos los brazos al mismo tiempo.

Tesis X

Los objetos que la regla claustral asignaba a la meditación de los monjes tenían por misión enseñarles el desprecio del mundo y sus pompas. Nuestras reflexiones actuales proceden de una determinación análoga. En estos momentos, cuando yacen en tierra los políticos en quienes los adversarios del fascismo habían depositado su esperanza, y esos mismos políticos agravan la derrota traicionando su propia causa, querríamos arrancar al hijo del siglo *de las redes en las que ellos lo encerraron. El punto de partida de nuestra re-*

[82] Gershom Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 72, y W. Benjamin, *GS*, I, 3, pp. 1.238-1.239. Como señala Irving Wohlfarth en su notable ensayo sobre el mesianismo en los últimos textos de Benjamin, aquí se trata de una "espiral" dialéctica y no de un círculo, porque el porvenir mesiánico es la *Aufhebung* –en el sentido hegeliano– de toda la historia pasada. Cf. I. Wohlfarth, "On the messianic structure...", ob. cit., p. 186.

flexión es que la adhesión de esos políticos al mito del progreso, su confianza en las "masas" que les servían de "base" y, por último, su sometimiento a un aparato incontrolable, no fueron sino tres aspectos de una misma realidad. Debemos intentar dar una idea de cuán *costoso* es para nuestra manera habitual de pensar el hecho de elaborar una concepción de la historia que no se preste a ninguna complicidad con la concepción a la que se aferran dichos políticos.

En esta tesis, Benjamin retoma su polémica con las concepciones dominantes dentro de la izquierda y se refiere, de manera implícita, al acontecimiento traumático que fue, sin duda, la motivación inmediata para la redacción del documento: el pacto Molotov-Von Ribbentrop.

La primera frase es bastante paradójica: ¿se tratará, como a los monjes, de apartar del mundo a los lectores de las tesis? ¿De un abandono de la acción en beneficio de la "meditación"? Una interpretación semejante estaría en total contradicción con las otras tesis. Nos parece posible otra lectura. El método de las tesis consistiría en: a) alejarse, tomar distancia y perspectiva frente a la actualidad política, no para ignorarla sino para encontrar sus causas profundas, y b) apartarse de las ilusiones y "tentaciones" del siglo, las doctrinas cómodas y seductoras del progreso. Benjamin parece reivindicar cierta exigencia ascética y cierta intransigencia frente a los compromisos con el "mundo". Pero la analogía elegida es muy extraña y se presta a muchos malentendidos.

La expresión "los políticos que despertaban esperanzas en los adversarios del fascismo" es bastante transparente: se trata de los comunistas (estalinistas) que "traicionaron su causa" al pactar con Hitler. Más precisamente, la frase se refiere al KPD (Partido Comunista Alemán) que, contrariamente al PC soviético, "yacía en tierra". La esperanza de un combate consecuente contra el fascismo estaba, a juicio de Benjamin, en el movimiento comu-

nista mucho más que en la socialdemocracia. Ahora bien, el pacto acabó con esa ilusión. La "traición" designa no sólo el acuerdo entre Molotov y Von Ribbentrop, sino también su legitimación por los partidos comunistas que adoptaron la "línea soviética".[83] Y para Benjamin no significa en absoluto –como creyó entenderlo Somma Morgenstern– la ruptura con el comunismo o el marxismo, sino la disociación definitiva e irrevocable entre la realidad soviética y la idea comunista.[84] De hecho, Benjamin comparte la condena categórica del pacto con varios otros comunistas alemanes disidentes y exiliados en París, como su amigo Heinrich Blücher (esposo de Hannah Arendt), Willy Münzenberg o Manes Sperber.[85]

El objetivo de las tesis es liberar a *das politische Weltkind* de las trampas en las cuales ha caído. Esta expresión un poco extraña,

[83] Un ejemplo de lo que Benjamin sentía como traición al combate antifascista: en julio de 1939, el Comité Central del KPD adopta una resolución que, a la vez que reafirma su oposición a Hitler, ¡"saluda el pacto de no agresión entre la Unión Soviética y Alemania" y reclama "el desarrollo de relaciones económicas con la URSS en un espíritu de amistad sincera y sin reservas entre los dos países"! Cf. Theo Pirker (comp.), *Utopie und Mythos der Welt-Revolution. Zur Geschichte der Komintern 1920-1940*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1964, p. 286.

[84] Cf. Irving Wohlfarth, "'Männer aus der Fremde': Walter Benjamin and the 'German-Jewish Parnassus'", en *New German Critique*, núm. 70, invierno de 1997, p. 55. Somma Morgenstern hace referencia, en una carta (tardía, de 1972) a G. Scholem, a conversaciones con Benjamin poco después de la firma del pacto, en 1939. Cf. Hans Puttnies y Gary Smith, *Benjaminiana*, Giessen, Anabas Verlag, 1991, pp. 196-197.

[85] Sin hablar de León Trotski, que desde su exilio en México había denunciado el pacto como una verdadera "traición", que hacía de Stalin "el nuevo amigo de Hitler" y su "intendente" (proveedor de materias primas). Cf. sus artículos del 2 y el 4 de septiembre en León Trotski, *Sur la Deuxième Guerre Mondiale*, textos reunidos y prologados por Daniel Guérin, Bruselas, Éditions La Taupe, 1970, pp. 85-102.

que tiene su origen en un poema de Goethe, es difícil de traducir. Gandillac la vierte de manera literal –"el niño político del mundo"–, mientras que Missac propone, con bastante arbitrariedad, "los valientes ciudadanos". Encontramos la significación precisa de lo que Benjamin quiere decir en su propia traducción: "los hijos del siglo", esto es, la generación del siglo XX, la suya.

Su intención es liberarla de las redes en las cuales la han encerrado los políticos; su traducción es más explícita: *la izquierda*, vale decir, esta vez: los dos grandes partidos obreros. Reencontramos aquí una imagen de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, según la cual el historiador crítico –el que se atreve a nadar contra la corriente– debe romper con la mentira "que teje a su alrededor sus redes brillantes".[86] En su versión, Benjamin reemplaza "redes" o "hilos" por "promesas": las promesas ilusorias de la izquierda han tenido un efecto paralizante, neutralizan a la gente y le impiden actuar.

Esas ilusiones se manifiestan con tres formas que remiten a la misma concepción de la historia: la fe ciega en el progreso, la creencia en el apoyo de las masas, asegurado de antemano, y el sometimiento a un aparato incontrolable. Benjamin traduce: "Confianza ciega en el partido", y toca aquí una cuestión crucial: la burocracia, el aparato burocrático incontrolable que dirige los partidos obreros, y el fetichismo del partido, convertido en un fin en sí mismo y supuestamente infalible, sobre todo en el movimiento comunista de obediencia estalinista.

En una de las notas preparatorias se habla de la "confianza en la acumulación cuantitativa" que está "en el fundamento tanto de la fe obstinada en el progreso como de la confianza en la 'base de masas'" (*GS*, I, 3, p. 1232). Benjamin critica aquí el artículo de fe esencial del marxismo chato y reduccionista, co-

[86] F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil...*, ob. cit., pp. 83-84.

mún a las dos principales corrientes de la izquierda: la acumulación cuantitativa y simultánea de las fuerzas productivas, las conquistas del movimiento obrero, la cantidad de afiliados y los electores del partido, en un movimiento de progreso lineal, irresistible y "automático". De tal modo, el materialismo histórico queda reducido al muñeco autómata descripto en la tesis I.

La conclusión de la tesis denuncia a los políticos que persisten y se aferran a esta visión trágicamente ilusoria de la historia. En su traducción, Benjamin habla de quienes "no aprendieron nada", es decir, quienes no quisieron extraer ninguna lección de su terrible derrota ante el nazismo.

En esta tesis, Benjamin se refiere a la izquierda en general y, de manera implícita, a los partidos comunistas. En otras tesis acomete contra la socialdemocracia. ¿En qué medida conocía o se inspiraba en las corrientes disidentes de la izquierda? Hemos visto que en la década de 1930 manifestó a menudo interés por los escritos de Trotski y que Karl Korsch era uno de sus principales referentes marxistas en el *Das Passagenwerk*, sin hablar de algunos de sus amigos, como Heinrich Blücher, cercanos a la corriente comunista alemana de oposición, encabezada por Heinrich Brandler.

Pueden constatarse algunas convergencias entre las críticas de Benjamin –por ejemplo, contra la traición del pacto de 1939 o contra la sumisión ciega al aparato burocrático del partido– y las planteadas por esos disidentes del comunismo. Pero la impugnación de la ideología del progreso formulada por las tesis es mucho más profunda y va mucho más lejos que las ideas críticas propuestas por la mayoría de esas tendencias marxistas disidentes.

Desde ese punto de vista, la posición ocupada por Benjamin en el campo del marxismo entre 1939 y 1940 es única, sin precedentes ni par. En su aislamiento, está demasiado adelantado a

su tiempo. Deberán pasar varias décadas, a partir de los años sesenta, para que sus preocupaciones comiencen a encontrar eco en la juventud rebelde y en los intelectuales de izquierda. Las únicas excepciones son sus amigos de la Escuela de Francfort, sobre todo en sus escritos de 1941-1948, aunque distan de compartir su compromiso con la lucha de clases. Si bien *Dialéctica de la Ilustración* –pero también *Minima moralia* de Adorno– debe mucho a Benjamin, el texto que más se acerca a las tesis "Sobre el concepto de historia" –aunque no haga referencia a las mismas fuentes teológicas y mesiánicas– es "El Estado autoritario" de Horkheimer, publicado en el folleto de homenaje a Benjamin del Instituto de Investigaciones Sociales (1942). Se trata de un documento bastante "atípico" por su radicalismo político explícito. Según Horkheimer, "para el revolucionario, el mundo ya ha estado siempre maduro": el imperativo de poner fin al horror "era de actualidad en todo momento". La transformación radical de la sociedad y el fin de la explotación "no son una aceleración del progreso sino un salto fuera de él".[87]

Tesis XI

Vicio secreto de la socialdemocracia desde su origen, el conformismo no afecta sólo su táctica política sino también sus concepciones económicas. Nada corrompió más al movimiento obrero alemán que la convicción de nadar en el sentido de la corriente, el sentido en el cual creía ir. Desde allí, no había más que dar un paso para imaginar que el trabajo industrial, incluido en la marcha del

[87] M. Horkheimer, "L'État autoritaire", en *Théorie critique*, París, Payot, 1980, pp. 341-342 [trad cast.: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990].

progreso técnico, *era de por sí una actividad política. Con los obreros alemanes, en una forma secularizada, la vieja ética protestante de las obras celebraba su resurrección. El programa de Gotha contiene ya las huellas de esta confusión. Define el trabajo como "la fuente de toda riqueza y toda cultura", ante lo cual Marx, presintiendo lo peor, objetaba que el hombre* que sólo posee su fuerza de trabajo no puede sino ser *"esclavo de otros hombres [...] que se convirtieron en propietarios". Sin embargo, la confusión se propaga más y más y pronto Josef Dietzgen anuncia: "El trabajo es el* Salvador *del mundo moderno. En [...] la mejora del trabajo [...] está la riqueza, que puede traer lo que hasta ahora no logró ningún redentor". Esta concepción del trabajo, característica de un marxismo vulgar, apenas se detiene a preguntarse cómo sirven los productos de ese trabajo a los trabajadores cuando éstos no pueden disponer de ellos. Sólo quiere considerar los progresos del dominio sobre la naturaleza, no las regresiones de la sociedad. Prefigura ya los rasgos de la tecnocracia que más adelante encontraremos en el fascismo. Sobre todo, una noción de la naturaleza que rompe de manera siniestra con la de las utopías socialistas anteriores a 1848. Tal como se lo concibe en nuestros días, el trabajo apunta a la explotación de la naturaleza, explotación que con ingenua suficiencia se opone a la del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista, las fantásticas imaginaciones de Fourier, que dieron pábulo a tantas burlas, revelan un sorprendente buen sentido. Para él, el efecto del trabajo social bien ordenado debería ser que cuatro lunas iluminaran la noche de la tierra, los hielos se retiraran de los polos, el agua de mar dejara de ser salada y los animales salvajes se pusieran al servicio del* ser humano. *Todo esto ilustra un trabajo que, lejos de explotar la naturaleza, está en condiciones de extraer de ella las creaciones virtuales que dormitan en su seno. A la idea corrompida del trabajo corresponde la idea complementaria de una naturaleza que, según la fórmula de Dietzgen, "es gratis".*

Si en la tesis X Benjamin ajusta cuentas sobre todo con el conformismo estalinista, en la tesis XI se lanza contra el conformismo socialdemócrata. En ambos casos, su punto de partida es la voluntad de comprender las causas profundas de la derrota del movimiento obrero alemán frente al fascismo hitleriano.

La ideología del "trabajo" propiciada por la sociademocracia no era sino una forma secularizada de la ética protestante del trabajo, cuyos lazos íntimos –por *afinidad electiva*– con el espíritu del capitalismo habían revelado las investigaciones de Max Weber, bien conocidas por Benjamin. Esa celebración acrítica del "trabajo productor de toda riqueza" hace abstracción del hecho de que, en el sistema capitalista, el trabajador está reducido a una condición de esclavitud moderna y los propietarios lo despojan de las riquezas que produce. Benjamin se inspira a la vez en Weber y en Marx para criticar la postura conformista de la socialdemocracia frente a la producción industrial/capitalista.

El culto del trabajo y la industria es, al mismo tiempo, el del progreso técnico, tema que ocupa de manera intensiva a Benjamin desde la década de 1920. En el ensayo sobre Fuchs de 1937 –un texto que contiene ya los principales temas de la tesis XI– insiste en el contraste entre "el dudoso optimismo" de la socialdemocracia, ignorante de la energía destructiva de la técnica, en particular de la militar,[88] y la "intuición fulguran-

[88] W. Benjamin, [34] W. Benjamin, "Eduard Fuchs, collectionneur et historien", traducción de Philippe Ivernel, en *Macula*, 3/4, 1978, p. 49 [trad cast.: "Fuchs", en: *Discursos interrumpidos I*, ob. cit.]. Cf. p. 45: el positivismo ha olvidado que el desarrollo de la técnica "estuvo condicionado de manera determinante por el capitalismo". Y entre los teóricos socialdemócratas, los positivistas "desconocieron el aspecto destructivo de la técnica porque se habían vuelto ajenos al aspecto destructivo de la dialéctica". El potencial de destrucción se manifiesta sobre todo en la técnica militar: Benjamin insistía –por ejemplo, en *Dirección única*– en los bombardeos, la guerra química y el

te" de Marx y Engels sobre la evolución posible del capitalismo hacia la barbarie.[89]

En la tesis XI se habla del positivismo de la ideología socialdemócrata del progreso. El ensayo sobre Fuchs ya hacía referencia al positivismo, el darwinismo y el evolucionismo de la socialdemocracia europea, y mencionaba al italiano Enrico Ferri –según el cual la táctica del partido obedecía a las leyes de la naturaleza– como un ejemplo típico.

Algunos pasajes de la obra de Ferri ilustran el tipo de discurso contra el cual se rebelaba Benjamin. Según el pensador social-positivista italiano:

> el socialismo científico puede afirmar y afirma, con una certeza matemática, que la corriente, la trayectoria de la evolución humana, va en el sentido indicado y previsto por el socialismo; es decir, el sentido de una preponderancia progresiva y continua del interés y el beneficio de la especie sobre el interés y el beneficio del individuo [...]. El socialismo es una fase natural y espontánea, y por consiguiente inevitable e irrevocable, de la evolución humana.[90]

gas, pero ni siquiera él, el más pesimista de todos, podía prever a qué extremos iba a llegar la barbarie moderna en la Segunda Guerra Mundial.

[89] Benjamin se refiere quizás a un texto de Marx de 1847, que comenta algunas de las manifestaciones más siniestras del capitalismo en los siguientes términos, como las leyes de pobres o las *workhouses*, esas "Bastillas de obreros": "La barbarie reaparece, pero esta vez se genera en el seno mismo de la civilización y es parte integrante de ella. Es la barbarie leprosa, la barbarie como lepra de la civilización". K. Marx, "Arbeitslohn" (1847), en *Kleine Ökonomische Schriften*, Berlín, Dietz Verlag, 1955, p. 245 [trad cast.: *Escritos económicos menores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987].

[90] Enrico Ferri, *Socialism and Positive Science (Darwin-Spencer-Marx)* (1896), Londres, ILP, 1906, p. 114 [trad cast.: *Socialismo y ciencia positiva: Darwin, Spencer, Marx*, Madrid, Imprenta de J. Cruzado, 1895].

De hecho, se encuentran fórmulas muy similares en Kautsky y Plejanov, pero también en Friedrich Engels, a quien Benjamin no menciona.[91] La tesis XI, como el ensayo sobre Fuchs, ataca este tipo de doctrina determinista y evolucionista, conducente a la idea de que la victoria del partido está asegurada de antemano. Del mismo modo, en una variante, Benjamin cita un pasaje de Dietzgen: "Esperamos nuestro momento" (*GS*, I, 3, p. 1249).

Por lo tanto, la polémica de la tesis XI apunta contra la ilusión de nadar a favor de la corriente del desarrollo técnico, una corriente que al parecer conduce necesariamente al triunfo del socialismo "científico" (en el sentido positivista del término). Ese fatalismo optimista no podía sino llevar al movimiento obrero a la pasividad y la política de la espera, cuando, por el contrario, era preciso intervenir con urgencia y actuar rápidamente antes de que fuera demasiado tarde y se produjera la catástrofe que se perfilaba en el horizonte. Ésa fue una de las razones del desastre de 1933.

Esta concepción evolucionista/positivista de la historia "sólo quiere considerar los progresos alcanzados en la dominación de la naturaleza y no la regresión social". Volvemos a encontrarla más adelante, con otra forma, en la ideología tecnocrática del fascismo. A diferencia de tantos otros marxistas, Benjamin

[91] El partido obrero alemán "crece y desarrolla sus fuerzas tan segura e irresistiblemente como antaño lo hiciera el cristianismo, de manera que la ecuación de su tasa de crecimiento [*die Gleichung ihrer wachsenden Geschwindigkeit*] –y, por lo tanto, el momento de su victoria final– puede en lo sucesivo calcularse matemáticamente". Friedrich Engels, carta a Kautsky del 8 de noviembre de 1884, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, ob. cit., vol. 36, p. 230. Véase el comentario esclarecedor sobre el positivismo y el evolucionismo en algunos escritos de Marx y Engels en Étienne Balibar, *La Crainte des masses. Dialectique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée, 1997, pp. 273-275. Resta saber por qué Benjamin se refiere poco y nada a Marx y Engels en sus observaciones críticas; volveré al tema en la conclusión.

había percibido con claridad el aspecto moderno, técnicamente "avanzado" del nazismo, que asociaba los más grandes "progresos" tecnológicos –sobre todo en el ámbito militar– y las más terribles regresiones sociales. Lo que sólo se sugería en la tesis VIII se afirma explícitamente aquí: el fascismo, pese a sus manifestaciones culturales "arcaicas", es una manifestación patológica de la modernidad industrial/capitalista, apoyada en las grandes conquistas técnicas del siglo XX,[92] lo cual no quiere decir, por supuesto, que para Benjamin la modernidad no pueda asumir otras formas o que el progreso técnico sea necesariamente nefasto.

[92] Las investigaciones históricas recientes confirman las intuiciones de Benjamin sobre la tecnocracia fascista. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Jeffrey Herf, *Reactionary modernism: technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986; Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989 [trad cast.: *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997], y Enzo Traverso, *L'histoire déchirée. Auschwitz et les intellectuels*, París, Cerf, 1998 [trad cast.: *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2000]. J. Herf caracteriza como "modernismo reaccionario" a la ideología del Tercer Reich y examina en ese marco los escritos de conocidos ideólogos fascistas y los documentos de asociaciones de ingenieros pronazis. En cuanto al sociólogo Zygmunt Bauman, analiza el genocidio de los judíos y gitanos como un producto típico de la cultura racional burocrática y uno de los resultados posibles del proceso civilizatorio, en tanto racionalización y centralización de la violencia y producción social de indiferencia moral. "Como cualquier otra acción llevada a cabo de manera moderna –racional, planificada, científicamente informada, gestionada con eficacia y coordinación–, el Holocausto dejó atrás [...] todos sus presuntos equivalentes premodernos, revelándolos en comparación como primitivos, derrochadores e ineficaces". Por último, según Enzo Traverso, en los campos de exterminio nazis encontramos una combinación de diferentes instituciones típicas de la modernidad: a la vez, la prisión descripta por Foucault, la fábrica capitalista mencionada por Marx, la "organización científica del trabajo" de Taylor y la administración racional/burocrática de Max Weber.

En su célebre –y en muchos aspectos notable– ensayo crítico sobre Benjamin, Jürgen Habermas escribía lo siguiente: "No puede adjudicarse al materialismo histórico –que tiene en cuenta el progreso no sólo en el ámbito de las fuerzas productivas sino también en el de la dominación– una concepción antievolucionista de la historia, como una capucha de monje".[93] Esta afirmación me parece discutible y plantea muchas preguntas, entre ellas:

- ¿Puede hablarse con certeza de "progreso" en el ámbito de las formas de dominación (*Herrschaft*) si se compara el siglo XX –la era de los totalitarismos y los genocidios– con el siglo XIX?
- ¿El materialismo histórico es necesariamente una doctrina evolucionista? ¿No encontramos acaso en el propio Marx textos tanto evolucionistas como no evolucionistas, por ejemplo, sus últimos escritos sobre Rusia? Y si es cierto que las tendencias evolucionistas –y positivistas– predominaron en el marxismo desde fines del siglo XIX, ¿no existen *también* representantes eminentes de un materialismo histórico no evolucionista, desde Antonio Labriola y Rosa Luxemburg hasta la misma Escuela de Francfort, cuya herencia reivindica Habermas?
- La crítica del evolucionismo histórico y su fe en el progreso irresistible de las formas de dominación, ¿es necesariamente una regresión oscurantista al pasado –una "capucha de monje"– o antes bien, a la luz de las catástrofes del siglo XX, una visión lúcida de los peligros que la civilización moderna oculta en su seno?
- ¿La gran apuesta de las luchas emancipatorias para el materialismo histórico es una mejora, un "progreso" en las for-

[93] J. Habermas, "L'actualité de Walter Benjamin...", ob. cit., p. 12 (traducción levemente modificada por el autor).

mas de la dominación o, en cambio, la abolición de toda *Herrschaft* de un ser humano sobre otro y de una clase sobre otra: el verdadero estado de excepción, según Benjamin? El concepto de *Herrschaft* no designa para él, como para Max Weber, la posibilidad abstracta de hacerse obedecer[94] sino algo más concreto y radical (como en Maquiavelo, por ejemplo): el ejercicio autoritario del poder mediante una asociación, específica en cada caso, de la manipulación y la violencia. Por otra parte, Benjamin utiliza a menudo el término más explícito de *Unterdrückung*, opresión: en las tesis y las notas preparatorias, las clases dirigentes se designan a veces como *die Herrschenden*, los dominantes, y otras como *die Unterdrücker*, los opresores. La crítica de la dominación de la Escuela de Francfort sufrió, sin duda, la influencia de Benjamin, pero Adorno y Horkheimer no insisten tanto en el poder de clase –la asociación entre dominación y explotación– como en el autoritarismo estatal, la "administración total". Sin embargo, todos comparten la preocupación marxista por la dominación ejercida por estructuras impersonales alienadas, como el capital o la mercancía.

La última parte de la tesis XI es de una extraordinaria actualidad: se trata de una crítica radical de la explotación capitalista de la naturaleza y de su glorificación por el marxismo vulgar, de inspiración positivista y tecnocrática. También en esa esfera Benjamin ocupa un lugar singular en el panorama del pensamiento marxista de la primera mitad del siglo. Adelantado a

[94] Según Weber, "*dominación [Herrschaft]* significa la posibilidad de encontrar personas determinables dispuestas a obedecer una orden de contenido determinado". Max Weber, *Économie et société*, París, Plon, 1972, p. 56 [trad cast.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944].

las inquietudes ecológicas de fines del siglo XX, piensa en un nuevo pacto entre los seres humanos y su medio ambiente.

Benjamin se opone a la ideología "progresista" de cierto socialismo "científico" –representado aquí por el social-positivista alemán Joseph Dietzgen, muy olvidado en nuestros días pero inmensamente popular en la socialdemocracia de su país a principios de siglo (y a menudo citado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, su obra más "ortodoxa")– que reduce la naturaleza a una materia prima de la industria, una mercancía "gratuita", un objeto de dominación y explotación ilimitada. Contra esta actitud, Benjamin no vacila en invocar las utopías de los primeros socialistas –*Vormärz*, antes de la revolución de marzo de 1848– y, en particular, los sueños fantásticos de Fourier (que Breton saludará con fervor diez años después). Sensible a la poesía y el hechizo de esos sueños, Benjamin los interpreta como intuición de otra relación, no destructiva, con la naturaleza, que conduce a la vez a nuevos descubrimientos científicos –la electricidad podría ser un ejemplo de fuerza virtual "que duerme en el seno de la naturaleza"– y al restablecimiento de la armonía perdida entre la sociedad y el medio ambiente natural...

El interés y la admiración de Benjamin por Fourier no hicieron más que crecer a lo largo de la década de 1930. *Das Passagenwerk* aclara las observaciones de la tesis XI: su autor no respalda a Fourier contra Marx –anota con cuidado todos los elogios de Marx y Engels a la "colosal concepción del ser humano" y las geniales "intuiciones de un mundo nuevo" del inventor de los falansterios– sino contra el marxismo vulgar común a las principales corrientes de la izquierda.[95] Asociando

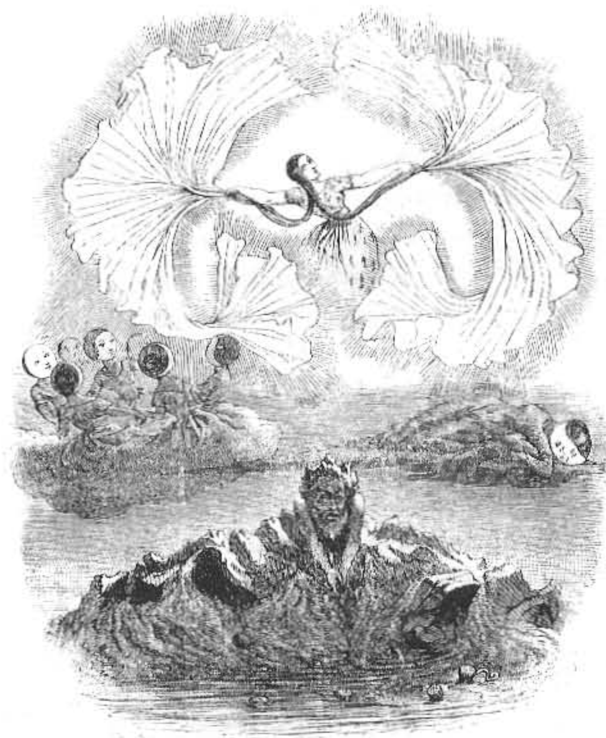
[95] W. Benjamin, "Paris, capitale du XIXe siècle", en *GS*, V, 1, p. 64 [trad cast.: "París, capital del siglo XIX", en: *Iluminaciones 2. Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1980]: "Marx tomó posición frente a Carl Grün para jus-

íntimamente la abolición de la explotación del trabajo humano y la de la naturaleza, Benjamin encuentra en el "trabajo apasionado" de los armonianos, inspirado en el "juego de los niños", el modelo utópico de una actividad emancipada. "Hacer del juego el canon de un trabajo que ya no es explotado", escribe, "es uno de los grandes méritos de Fourier. Un trabajo cuya alma es el juego ya no está orientado hacia la producción de valores sino hacia una naturaleza perfeccionada. A ese precio, asistiremos al nacimiento de un mundo nuevo donde la acción será hermana del sueño".[96]

En *Das Passagenwerk*, el nombre de Fourier se asocia al de Bachofen, que había descubierto en la sociedad matriarcal la imagen ancestral de esa reconciliación, con la forma del culto de la naturaleza como madre generosa, en oposición radical a la concepción asesina (*mörderische*) de su explotación, dominante desde el siglo XIX. En la armonía ideal entre la sociedad y la naturaleza con que soñaba el socialista utópico, Benjamin advierte reminiscencias de un paraíso prehistórico perdido. Por esa razón, en el ensayo "París, capital del siglo XIX" (1939), se refiere a Fourier como ejemplo de la conjunción entre lo antiguo y lo nuevo en una utopía que da una vida renovada a los símbolos primitivos (*Uralte*) del deseo.[97]

tificar a Fourier y destacar su concepción colosal del hombre. Consideraba a Fourier como el único hombre, además de Hegel, que había desenmascarado por completo la mediocridad de principio del pequeño burgués. [...] Uno de los rasgos más notables de la utopía fourierista es que la idea de la explotación de la naturaleza por el hombre, tan difundida en la época posterior, le es ajena". Como señaló con pertinencia Philippe Ivernel, Benjamin va a "cruzar" los pensamientos de Marx y Fourier, "de tal modo que éstos se corrigen, se rectifican y se dinamizan mutuamente". Véase P. Ivernel, "Paris capitale du Front populaire ou la vie posthume du XIXe siècle", en Heinz Wismann (comp.), *Walter Benjamin et Paris*, París, Cerf, 1986, col. "Passages", p. 266.

[96] W. Benjamin, *PW*, 1, p. 456.



"El sistema de Fourier", en *Un autre monde*, Grandville, 1844.

[97] Ibíd., p. 47: la maquinaria de las pasiones de Fourier "produce el país de Cucaña, el símbolo primitivo, que la utopía fourierista llenó de una nueva vida". Cf. la p. 456, en la cual Benjamin pasa de Fourier a Bachofen. Véase también el artículo sobre este último, de 1935, mencionado en nuestra introducción.

Tesis XII

> Necesitamos la historia, pero no como la necesita el ocioso hastiado en el jardín del saber.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*

El sujeto del saber histórico es la clase combatiente, la misma clase oprimida. En Marx se presenta como la última clase sojuzgada, la clase vengadora que, en nombre de las generaciones vencidas, lleva a su término la obra de liberación. Esta conciencia, que por breve tiempo recobró vigor en el espartaquismo, fue siempre incongruente a los ojos de la socialdemocracia. En tres décadas, ésta logró prácticamente borrar el nombre de un Blanqui, cuya voz de bronce estremeció el siglo XIX. Le resultó agradable atribuir a la clase obrera el papel de redentora *de las generaciones venideras. De ese modo, debilitó sus mejores fuerzas. En esa escuela, la clase obrera desaprendió tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues uno y otra se alimentan de la imagen de los ancestros sometidos, no del ideal de los nietos liberados.*

El epígrafe remite al texto nietzscheano que ya mencionamos en varias ocasiones. La cita sólo contiene la parte crítica, pero es interesante tomar en cuenta la alternativa que Nietzsche propone en la continuación de su ensayo de 1873. A su juicio, la historia –en el sentido de historiografía– no debe ser un lujo, un paseo ocioso, un asunto de curiosidad arqueológica, sino servir al presente: "La historia sólo es útil cuando sirve a la vida y la acción". Nietzsche califica de "intempestivas" sus consideraciones sobre la historia, porque están "contra el tiempo, para actuar sobre el tiempo y favorecer el advenimiento de un tiem-

po futuro".[98] Estas observaciones corresponden perfectamente a las intenciones de Benjamin.

La primera frase, sobre el sujeto del conocimiento, no deja de recordar una idea que recorre los principales escritos de Rosa Luxemburg: la conciencia de clase –y por lo tanto el conocimiento– resulta ante todo de la práctica de la lucha, de la experiencia activa de la clase obrera. Esta proposición se distingue con claridad de la concepción –común a Karl Kautsky y al Lenin de *¿Qué hacer?* (1902)– que considera el conocimiento, o la conciencia socialista, como algo que los intelectuales y teóricos deben introducir en la clase "desde afuera". Nada indica que Benjamin haya leído los escritos de Rosa Luxemburg –no los cita en ninguna parte–, pero sin duda conoció sus ideas gracias a la presentación que de ellas hace Georg Lukács en varios capítulos de *Historia y conciencia de clase* (1923).

En esa misma obra –cuya importancia para la "conversión" de Benjamin al marxismo es conocida– encontramos una segunda significación posible de la tesis XIII: se trata de la polémica de Lukács contra la concepción del materialismo histórico en cuanto conocimiento científico "neutral", propuesta por los teóricos de la socialdemocracia, Karl Kautsky y Rudolf Hilferding. Para *Historia y conciencia de clase*, el marxismo representa una forma de conocimiento superior porque se sitúa en el punto de vista de clase del proletariado, que es, a la vez, el sujeto de la acción histórica y el sujeto del conocimiento. El texto de Benjamin retoma, casi palabra por palabra, algunos pasajes de Lukács, y es lícito preguntarse si donde escribió "Marx" en la tesis XII no será preciso leer el nombre de aquél.[99]

[98] F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil...*, ob. cit., pp. 3, 5.

[99] He aquí algunos pasajes del libro de Lukács, claramente demostrativos de que constituyen la principal referencia teórica de la tesis XII: "La

La última clase que lucha contra la opresión y ha tomado a su cargo, según Marx, la "obra de liberación" –el proletariado–, no puede desempeñar ese papel, a juicio de Benjamin, si olvida a sus ancestros martirizados: no hay lucha por el futuro sin memoria del pasado. Se trata del tema de la redención de las víctimas de la historia, que ya hemos visto en las tesis II, III y IV, en su doble dimensión teológica y política.

La reiterada alusión de Benjamin a los ancestros vencidos puede parecer sorprendente. Es demasiado unilateral, sin duda, pues la lucha contra la opresión se inspira tanto en las víctimas del pasado como en las esperanzas por las generaciones futuras y también, o sobre todo, en la solidaridad con las del presente. Esa insistencia hace pensar en el imperativo judío: *Zachor*, ¡recuerda! Recuerda a tus antepasados que fueron esclavos en Egipto, masacrados por Amalec, exiliados en Babilonia, sometidos por Tito, quemados vivos por las Cruzadas y asesinados en los pogromos. Con otra forma, el culto de los mártires vuelve a encontrarse en el cristianismo, que hizo de un profeta crucificado su Mesías y de sus discípulos torturados, sus santos. Pero el mismo movimiento obrero siguió ese paradigma, en una forma absolutamente profana. La fidelidad a la memoria de los "mártires de Chicago" –los sindicalistas y anarquistas ejecutados por las autoridades estadounidenses en 1887, en una parodia de justi-

dialéctica materialista, en cuanto conocimiento de la realidad, sólo es posible desde el punto de vista de clase, el punto de vista de la lucha del proletariado. [...] La lucha de clases del proletariado, guerra emancipadora de la última clase oprimida, a la vez encontró en el develamiento de la verdad su grito de guerra y su arma más eficaz". Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, París, Éd. de Minuit, 1960, pp. 45, 258-259 [trad cast.: *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Sarpe, 1984]. En mi libro *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, París, Anthropos, 1985, se encontrará una discusión de las tesis de Lukács.

cia– inspiró, a lo largo del siglo XX, el ritual del 1° de Mayo. Conocemos la importancia, para el movimiento comunista en sus primeros años, del recuerdo de los asesinatos de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg en 1919. Pero quizás América Latina represente el ejemplo más impresionante del papel inspirador de las víctimas del pasado, si pensamos en el lugar que han tenido, en el imaginario revolucionario de los últimos treinta años, las figuras de José Martí, Emiliano Zapata, Augusto Sandino, Farabundo Martí y, más recientemente, Ernesto "Che" Guevara. Si tenemos en cuenta todos estos ejemplos –y muchos otros que podríamos mencionar–, parece menos paradójica la afirmación de Benjamin de que las luchas son más inspiradas por la memoria viva y concreta de los ancestros sojuzgados que por la consideración, aún abstracta, de las generaciones venideras.



עבדים היינו לפרעה במצרים · ויוציאנו ה׳
אלהינו משם ביד חזקה ובזרוע
נטויה · ואלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את

Los judíos esclavos en Egipto, haggadah del siglo XVII.

La memoria colectiva de los vencidos se distingue de los diversos panteones estatales a la gloria de los héroes de la patria, no

sólo por la naturaleza de los personajes, su mensaje y su posición en el campo del conflicto social, sino también porque, según el criterio de Benjamin, su alcance subversivo radica exclusivamente en el hecho de que no se instrumenta al servicio de ningún poder.

Es evidente que la rememoración de las víctimas no es, para él, una jeremiada melancólica o una meditación mística, y sólo tiene sentido si se convierte en una fuente de energía moral y espiritual para quienes luchan hoy. Se trata de la dialéctica entre el pasado y el presente ya sugerida por la tesis IV. Esto es válido, sobre todo, para el combate contra el fascismo, que extrae su fuerza de la tradición de los oprimidos. En 1938, durante una conversación con Brecht acerca de los crímenes de los hitlerianos, Benjamin señala: "Mientras él hablaba así, yo sentía en mí la influencia de una fuerza que era capaz de enfrentar la del fascismo; esto es, una fuerza que tiene raíces tan profundas en la historia como la fuerza fascista". [100]

Para evitar malentendidos, vale la pena volver a hablar de los términos "odio" y "venganza". Cabe preguntarse si, al utilizarlos, Benjamin no responde, implícitamente, a Nietzsche. Como es sabido, éste designaba mediante el término despectivo de "resentimiento" la "sed de venganza y el odio" de los oprimidos, humillados y sojuzgados. Desde su punto de vista aristocrático, se trataba de un "levantamiento de los esclavos en la moral", fundado en la envidia, el rencor y la impotencia, que tiene su origen en los judíos, ese "pueblo sacerdotal del resentimiento por excelencia". [101] Para Benjamin, las emociones de los oprimidos, lejos de ser la expresión de un resentimiento envidioso o un rencor impotente, son una fuente de acción, de revuelta activa, de praxis revolucionaria. El concepto de "odio" se refiere, sobre todo, a la indignación ante los sufrimientos del pasado y el presente y a la hostilidad irreconciliable a la opresión, particularmente en su última y aterradora manifestación: el fascismo. No se puede luchar contra el Tercer Reich, parece sugerir Benjamin, sin una profunda aversión por el nazismo, que hunde sus raíces en las luchas del pasado. Como Marx en *El capital*, Benjamin no predica el odio hacia individuos, sino hacia un sistema. En cuanto a la venganza de las víctimas del pasado, no se puede tratar sino de la reparación de los daños que padecieron y de la condena moral de quienes los infligieron. Según el *Petit Robert*, la venganza es el "resarcimiento moral de la ofensa mediante el castigo del ofensor". En lo concerniente a una ofensa cometida hace siglos o milenios, sólo puede tratarse de una sanción moral... ¡A Benjamin no se le hubiera ocurrido vengar a Espartaco y sus camaradas castigando a los ciudadanos italianos del siglo XX! En cambio, el derrocamiento del fascismo –que se presentaba como el heredero del Imperio Romano– sería *también* una "venganza de la historia" de los esclavos crucificados y un cuestionamiento de la victoria del patriciado romano.

A juicio del autor de las tesis, lo importante es que la última clase sojuzgada, el proletariado, se perciba a sí misma como heredera de varios siglos o milenios de luchas, de los combates fallidos de los esclavos, los siervos, los campesinos y los artesa-

[100] W. Benjamin, *Écrits autobiographiques*, París, C. Bourgois, 1990, p. 364 [trad cast.: *Escritos autobiográficos*, Madrid, Alianza, 1996].

[101] F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, París, Gallimard, 1972, pp. 45-46, 58-59, 68 [trad cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1971]. Es importante destacar que el odio y la venganza –"la embriaguez de la dulce venganza ('más dulce que la miel, decía ya Homero)"– no son condenados por Nietzsche, siempre que se dirijan contra un enemigo personal –Aquiles que combate a Héctor para vengar a su amigo Patroclo– y no contra la "injusticia" (p. 63). Para Benjamin se trata justamente de lo contrario.

nos. La fuerza acumulada de esas tentativas se convierte en la materia explosiva con la cual la clase emancipadora del presente podrá interrumpir la continuidad de la opresión.

La tesis XII apela a dos grandes testigos históricos para apuntalar su argumentación. El primero es Espartaco o, mejor, la Liga Espartaquista (*Spartakusbund*) fundada por Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, que en enero de 1919 encabezó una insurrección obrera espontánea en Berlín, cruentamente aplastada por Gustav Noske, el ministro socialdemócrata del interior. El aspecto destacado por Benjamin es la conciencia histórica que se manifiesta en el nombre de la organización: el proletariado moderno como heredero de los esclavos insurrectos contra el Imperio Romano. La rebelión de 1919 se convierte así en un momento del combate universal que se prolonga desde hace milenios y no, como se lo presenta a menudo, en un avatar de la política interior alemana de la posguerra.

La otra figura es Auguste Blanqui, "cuya sonoridad de bronce estremeció el siglo pasado". Benjamin se sentía fascinado por el personaje de Blanqui, ese gran vencido, encerrado en los calabozos de las monarquías, las repúblicas y los imperios durante décadas, sin cesar de encarnar, pese a ello, la oposición revolucionaria más irreconciliable al orden de cosas existente. La "sonoridad de bronce" es sin duda una referencia al toque de alarma, la campana de bronce que, en sentido figurado, hacía repicar ese profeta armado, para advertir a los oprimidos de la catástrofe inminente.

Benjamin se interesa no sólo en la figura histórica sino también en el pensador, cuyas reflexiones conocía gracias a la espléndida biografía de Gustave Geffroy. Al definir a los proletarios como "esclavos modernos", Blanqui expresaba una visión de la historia análoga a la de los espartaquistas. Por otra parte, era un adversario resuelto del positivismo y los ideólogos del

progreso. Geffroy cita en su libro unas palabras pronunciadas por Blanqui en 1862: "No me cuento entre quienes sostienen que el progreso es un hecho inevitable y la humanidad no puede retroceder. [...] No, no hay fatalidad; de lo contrario, la historia de la humanidad, que se escribe hora por hora, estaría íntegramente escrita de antemano".[102] Pensando tal vez en observaciones de ese tipo, Benjamin subrayaba, en un pasaje de "Parque Central": "La actividad de conspirador profesional, como lo fue Blanqui, no supone en modo alguno la fe en el progreso. Sólo supone, ante todo, la resolución de eliminar la injusticia actual. Esa determinación de liberar en el último momento a la humanidad de la catástrofe que siempre la amenaza fue capital para Blanqui".[103]

[102] Gustave Geffroy, *L'Enfermé*, vol. 2, París, Les Éditions G. Crès, 1926, pp. 19-20. Según Miguel Abensour, en las tesis de Benjamin "aparece en filigrana la sombra de Blanqui. Como si el autor, en la textura de sus tesis, hubiera tejido un comentario esotérico sobre los manuscritos de este revolucionario: en él se reconoce el salto del tigre. Experto en el *collage*, Benjamin hace como si desviara las armas forjadas por Blanqui contra el positivismo a fin de asestar sus propios golpes a quienes se desahogan en el burdel del historicismo". M. Abensour, "Libérer l'enfermé", posfacio a A. Blanqui, en *Instructions pour une prise d'armes*, París, La Tête des Feuilles, 1972, p. 206. Cf. también M. Abensour, "Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui", en H. Wismann (comp.), *Walter Benjamin et Paris*, ob. cit.

[103] W. Benjamin, "Parque Central", en *Charles Baudelaire...*, ob. cit., p. 40. En su hermoso libro sobre Benjamin, Daniel Bensaïd señala que éste comparte con Blanqui cierta concepción melancólica de la historia, fundada en la visión infernal del eterno retorno de las derrotas. Véase Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique à la gauche du possible*, París, Plon, 1990, p. 43.



Retrato de Auguste Blanqui pintado por Mme. Blanqui (1835).

En la traducción francesa de las tesis de Benjamin hay una última frase, ausente en el texto alemán: "Nuestra generación tiene la desdicha de saberlo, porque la única imagen que dejará es la de una generación vencida. Ése será su legado a quienes la sigan" (*GS*, I, 3, p. 1.264). La frase muestra de manera explícita y directa que cuando Benjamin habla de los vencidos de la historia

también piensa en sí mismo y su generación. Esto aclara la *Stimmung* del conjunto de las tesis, como lo sugiere una de sus últimas cartas, dirigida a su amigo S. Lackner el 5 de mayo de 1940: "Acabo de terminar un pequeño ensayo sobre el concepto de historia, un trabajo inspirado no sólo por la nueva guerra sino por la totalidad de la experiencia de mi generación, que debe ser una de las más duramente puestas a prueba de la historia". [104] En la misma vena, en una de las notas preparatorias menciona el famoso poema de Brecht, "*An die Nachgeborenen*" ("A quienes nacerán después de nosotros"), en el cual el escritor pide a las generaciones siguientes que recuerden los sufrimientos de la suya. Benjamin agrega este comentario conmovedor: "No pedimos a quienes vendrán después de nosotros la gratitud por nuestras victorias sino la rememoración de nuestras derrotas. Ése es el consuelo: el único que se da a quienes ya no tienen esperanzas de recibirlo" (*GS*, I, 3, p. 1240).

Tesis XIII

> Todos los días nuestra causa se vuelve más clara y todos los días el pueblo se vuelve más sabio.
>
> JOSEF DIETZGEN,
> *La philosophie social-démocrate*

En su teoría, y más aún en su praxis, la socialdemocracia se decidió por una concepción del progreso que no tenía relación con lo real sino que formulaba una pretensión dogmática. Tal como lo

[104] Documento citado por Chryssoula Kambas en su libro *Walter Benjamin im Exil. Zum Verhältnis von Literaturpolitik und Ästhetik*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1983, p. 218.

lucubraba la sesera de los socialdemócratas, el progreso era, primero, un progreso de la humanidad misma (no simplemente de sus aptitudes y sus conocimientos). Era, segundo, un progreso ilimitado (de acuerdo con el carácter infinitamente perfectible de la humanidad). Tercero, se lo consideraba esencialmente irresistible *(por ser automático y seguir una línea recta o una espiral). Cada una de estas características se presta a discusión y podría criticarse. Empero, de pretenderse rigurosa, la crítica debe remontarse más allá de esos rasgos y orientarse hacia lo que tienen en común. La idea de un progreso de la especie humana a lo largo de la historia es inseparable de la idea de su marcha a través de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica centrada en la idea de una marcha semejante es el fundamento necesario de la que acomete contra la idea de progreso en general.*

El epígrafe de Dietzgen –elegido una vez más como ejemplo ideal típico del "progresismo" socialdemócrata chato y limitado– ilustra una visión optimista lineal de la historia, nutrida de una lectura superficial de la *Aufklärung*: expansión irresistible e ininterrumpida de la "claridad" y la "inteligencia". La realidad trágica del fascismo es la mejor desmentida de este tipo de automistificación, de coloración populista.

Examinemos las tres críticas que la tesis no desarrolla, pero que están fundadas en una visión alternativa de la historia:

1. Es preciso distinguir entre el progreso de los conocimientos y las aptitudes (*Fähigkeiten*) y el progreso de la humanidad misma: este último implica una dimensión moral, social y política que no es reductible al progreso científico y técnico. El movimiento de la historia es necesariamente heterogéneo –desigual y combinado, diría Trotski en un libro, *Historia de la Revolución Rusa*, que Benjamin conocía bien– y los avances en una esfera de la civilización pueden acompañarse de regresiones en otra (como ya lo constataba la tesis XI).
2. Si se pretende un "progreso de la humanidad misma" no se puede confiar en un proceso de perfeccionamiento gradual e infinito; es necesario, en cambio, luchar por una ruptura radical: el fin de la historia milenaria de la opresión o el fin de la prehistoria, en lenguaje marxista. Debe añadirse que el propio Benjamin no utiliza la expresión "fin de la prehistoria" sino que se refiere –de manera bastante elíptica, debemos admitirlo– al posible advenimiento del "verdadero estado de excepción". Esta problemática escapa al evolucionismo y a la teleología, en la medida en que se trata de una meta por la que se lucha y de una posibilidad objetiva, pero en modo alguno del desenlace inevitable de las "leyes de la historia". Como dice Benjamin en una de las fórmulas más sorprendentes del *Das Passagenwerk*: "La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural".[105]
3. Por lo tanto, no hay progreso "automático" o "continuo": la única continuidad es la de la dominación, y el automatismo de la historia no hace sino reproducirla ("la regla"). Los únicos momentos de libertad son interrupciones, discontinuidades, cuando los oprimidos se sublevan e intentan autoemanciparse.[106]

[105] W. Benjamin, *GS*, v, 2, p. 819.

[106] Una nota preparatoria revela el programa de una crítica de conjunto de las teorías del progreso, *incluso en Marx*: "Crítica de la teoría del progreso en Marx. En él, el progreso se define por el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero a éstas pertenece el ser humano y, por lo tanto, el proletariado. En consecuencia, la cuestión de los criterios sólo queda desplazada" (*GS*, I, 3, p. 1239). Desdichadamente, Benjamin no pudo desarrollar esa

Para ser eficaz, esta crítica de las doctrinas progresistas debe atacar su fundamento común, su raíz más profunda, su quintaesencia oculta: el dogma de una temporalidad homogénea y vacía. En las tesis siguientes veremos la significación de ese concepto y la alternativa propuesta por Benjamin: el tiempo cualitativo, heterogéneo y lleno.

La apuesta del debate dista de ser puramente teórica y filosófica: se trata, destaca Benjamin, de cierta actitud práctica, que combina el optimismo del progreso con la ausencia de iniciativa, la pasividad, la política de la espera. Una actitud que, como vimos con respecto a la tesis XI, encuentra su desenlace trágico en la capitulación sin combate de la izquierda alemana frente a Hitler en 1933 o –para dar un ejemplo que Benjamin no menciona, pero que no tenía menos presente en el momento de redactar las tesis– de (la mayoría de) la izquierda francesa frente a Pétain en 1940.

Tesis XIV

El origen es la meta.

KARL KRAUS, *Paroles en vers, I*

La historia es objeto de una construcción cuyo marco no es el tiempo homogéneo y vacío, sino un ámbito lleno de "tiempo actual". *Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de* "tiempo actual", *surgido del continuo de la historia. La Revolución Francesa se entendía como un recomienzo de Roma. Citaba la antigua Roma exactamente como la moda cita un traje de antaño. En su recorrido por la jungla de otro tirmpo, la moda husmeó la huella de lo actual. Es el salto del tigre hacia el pasado. Ese salto sólo puede realizarse en una arena donde manda la clase dirigente. Efectuado en pleno aire, el mismo salto es el salto dialéctico, la revolución tal como la concibió Marx.* [107]

crítica a un concepto –el de "fuerzas productivas"– que ocupa un lugar central en todas las variantes productivistas, economicistas y evolucionistas de la teoría marxista del progreso.

En una carta a Horkheimer, poco después de haber recibido en 1941 un ejemplar de las tesis, Adorno comparaba la concepción del tiempo de la tesis XIV con el *kairos* de Paul Tillich. [108] En efecto, el socialista cristiano, colaborador cercano del Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort en las décadas de 1920 y 1930, oponía al *chronos*, el tiempo formal, el *kairos*, el tiempo histórico "lleno", en el cual cada instante contiene una posibilidad única, una constelación singular entre lo relativo y lo absoluto. [109]

El epígrafe de Karl Kraus –*"Ursprung ist der Ziel"*– tiene una doble significación: desde el punto de vista teológico, la redención trae –como vimos anteriormente– el retorno al Paraíso perdido: el *tikkun*, la *apocatástasis*, la *restitutio omnium*. Se trata, por otra parte, de lo que escribía el mismo Benjamin en su artículo sobre Kraus (1934), en el que comenta esta expresión del escritor vienés en los siguientes términos: el mundo se concibe como "una deriva, una desviación, un rodeo en el retorno al Paraíso" (*"Irrweg, Abweg, Umweg zum Paradiese zurück"*). [110] Desde el pun-

[107] Preferí la traducción de *Jetztzeit* como "tiempo actual" [*"temps actuel"*] (Pierre Missac) y no como "ahora" [*"à présent"*] (M. de Gandillac).

[108] Carta del 12 de junio de 1941, en W. Benjamin, *GS*, VII, 2 (*Nachträge*), p. 774. Vale la pena señalar que, según Adorno, "ningún otro trabajo de Benjamin se acerca tanto a nuestras intenciones".

[109] Cf. Ralf Konersmann, *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Francfort, Fischer, 1991, pp. 44-45.

[110] W. Benjamin, "Karl Kraus", *GS*, I, 1, p. 360 [trad cast.: "Karl Kraus, hombre universal", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986].

to de vista político, también la revolución es –véase la tesis IX– un retorno al paraíso originario. Pero en la tesis XIV, Benjamin se interesa en otro tipo de relación con el pasado: lo que podríamos llamar "cita revolucionaria".

¿Cómo interpretar, en ese contexto, la sorprendente comparación entre la moda y la revolución? Una observación del *Das Passagenwerk* nos ayuda a comprender el paralelo. Al parecer, ambas tienen la misma actitud: mientras que la Revolución Francesa cita la antigüedad romana, la moda de fines del siglo XVIII cita la antigüedad griega. Pero la temporalidad de la moda es la del infierno: a la vez que cultiva "la absurda superstición de lo nuevo" (Paul Valéry), es la repetición eterna de lo mismo, sin fin ni ruptura. En consecuencia, sirve de camuflaje a las clases dominantes para ocultar su horror a cualquier cambio radical (Brecht).[111] La revolución, por el contrario, es la interrupción del eterno retorno y el advenimiento del cambio más profundo. Es un salto dialéctico fuera del *continuum*, en primer lugar hacia el pasado y luego hacia el futuro. El "salto del tigre hacia el pasado" consiste en salvar la herencia de los oprimidos e inspirarse en ella para interrumpir la catástrofe presente.

El pasado contiene lo actual, la *Jetztzeit*, "ahora" o "tiempo actual". En una variante de la tesis XIV, la *Jetztzeit* se define como un "material explosivo" al que el materialismo histórico pone la mecha. Se trata de hacer estallar el *continuum* de la historia (*GS*, I, 3, p. 1.249) por medio de una concepción del tiempo histórico que lo percibe como "lleno", cargado de momentos "actuales", explosivos, subversivos.

Para Robespierre, la república romana estaba cargada de "tiempo actual", de esa *Jetztzeit* que necesitaba la república francesa de 1793. Arrancada de su contexto, se convierte en un

[111] W. Benjamin, *PW*, 1, pp. 115, 121, 123.

material explosivo en el combate contra la realeza, por la interrupción de mil años de continuidad monárquica en la historia de Europa. La revolución presente se nutre del pasado, como el tigre de lo que encuentra en la espesura. Pero se trata de un lazo fugaz, un momento frágil, una constelación momentánea, que es preciso saber captar: de allí, la imagen del "salto" de la bestia en el tiempo. Los héroes republicanos, como Bruto, se cuentan entre las víctimas del pasado, los vencidos de la historia imperial: la historia que se escribe como una sucesión de cortejos triunfales de los Césares. Por esa razón, los revolucionarios franceses pueden "citar" a esos héroes como referencias eminentemente actuales.

Como es sabido, en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx había criticado vigorosamente las ilusiones romanas de los jacobinos. Benjamin, que no podía ignorar ese texto célebre, contradice aquí al fundador del materialismo histórico. A nuestro juicio, se equivoca y acierta a la vez: se equivoca porque la república romana, esclavista y patricia, no podía ser en absoluto una inspiración para los ideales democráticos de 1793. Es extraño, por otra parte, que Benjamin no mencione –como tampoco lo hace Robespierre– el ejemplo de Gracchus Babœuf, que no "citaba" "la antigua Roma" sino a los tribunos de la plebe romana. Como lo había mostrado Marx, las fantasmagorías romanas de los jacobinos eran sin duda una ilusión. Pero el autor de *El dieciocho brumario* se apresuraba al concluir que las revoluciones proletarias, contrariamente a las revoluciones burguesas, sólo podían extraer su poesía del futuro y no del pasado. La intuición profunda de Benjamin sobre la presencia explosiva de los momentos emancipadores del pasado en la cultura revolucionaria del presente era justa: así, la presencia de la Comuna de 1793-1794 en la Comuna de París de 1871 y de ésta en la Revolución de octubre de 1917. En cada uno de los

casos –y podríamos multiplicar los ejemplos, tanto en Europa como en América Latina–, el levantamiento revolucionario realizó un "salto de tigre hacia el pasado", un salto dialéctico bajo el cielo abierto de la historia, para apropiarse de un momento explosivo de antaño, cargado de "tiempo actual". La cita del pasado no era necesariamente una obligación o una ilusión y podía ser, en cambio, una formidable fuente de inspiración, una poderosa arma cultural en el combate presente.

En otra nota preparatoria, Benjamin opone el *continuum* histórico, correspondiente a los opresores, y la tradición, pertenencia de los oprimidos. La tradición de éstos –mencionada en la tesis VIII como fuente de la verdadera comprensión del fascismo– es, con la discontinuidad del tiempo histórico y la fuerza destructiva de la clase obrera, uno de los tres principales momentos del materialismo histórico según Benjamin (*GS*, I, 3, p. 1.246). Esa tradición es discontinua: está compuesta de momentos excepcionales, "explosivos", en la sucesión interminable de las formas de opresión (*GS*, I, 3, p. 1.236). Pero, dialécticamente, tiene su propia continuidad: a la imagen de la explosión que debe hacer pedazos el *continuum* de la opresión corresponde, en el dominio de la tradición de los oprimidos, la metáfora del tejido; según el ensayo sobre Fuchs, es preciso tejer, en la trama del presente, los hilos de la tradición que estuvieron perdidos durante siglos.[112]

Tesis XV

La conciencia de hacer estallar el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción. La Gran

[112] W. Benjamin, "Eduard Fuchs", ob. cit., p. 46.

Revolución introdujo un nuevo calendario. El día del comienzo de un nuevo calendario funciona como un recolector histórico de tiempo. Y, en el fondo, ese mismo día vuelve siempre en la forma de los días de fiesta, que son días de rememoración.[113] *Así, los calendarios no cuentan el tiempo como los relojes. Son monumentos de una conciencia de la historia de la que, desde hace cien años, parece haber desaparecido en Europa hasta la más mínima huella. La revolución de julio representó aún un episodio en el que esa conciencia pudo hacer valer su derecho. En el anochecer del primer día de combate se comprobó que en varios lugares de París, independientemente y en el mismo momento, se habían efectuado disparos contra los relojes de los muros. Un testigo presencial, que acaso deba su acierto a la rima, escribió entonces:*

> Qui le croirait? On dit qu'irrités contre l'heure
> De nouveaux Josué, au pied de chaque tour,
> *Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.*
>
> [¿Quién lo creería? Se dice que, irritados contra la hora,
> Nuevos Josués, al pie de cada torre,
> Disparaban contra las esferas para detener el día.]

Las clases revolucionarias –vale decir, no sólo el proletariado sino todos los oprimidos del pasado– son conscientes de que, mediante su accionar, hacen volar en pedazos la continuidad histórica. En realidad, sólo la acción revolucionaria puede interrumpir, durante un tiempo, el cortejo triunfal de los vencedores. En los alzamientos rurales, las rebeliones heréticas medievales o en la guerra de los campesinos del siglo XVI, esa conciencia adoptaba la forma milenarista o apocalíptica del "fin de los tiempos" y el advenimiento del Milenio: Benjamin conocía

[113] M. de Gandillac tradujo *Eingedenken* como "conmemoración".

sin duda el *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* de su amigo Ernst Bloch. En la gran Revolución Francesa –un modelo al que Benjamin no dejó de referirse a lo largo de toda su vida–, la conciencia se manifiesta mediante el establecimiento de un nuevo calendario, a partir del día de la proclamación de la república: 1793 es el año 1 de la nueva era.

El día de entrada en vigor de un nuevo calendario, escribe Benjamin, es un *historischer Zeitraffer*, concepto intraducible que Missac vierte, erróneamente, como "el ritmo de la historia se acelera", y Gandillac, de manera literal, como "recolector histórico del tiempo". En su propia versión, Benjamin propone "una especie de resumen histórico", que explicita así: el primer día nuevo incorpora todo el tiempo precedente. ¿Por qué? Acaso porque en ese día se "condensan" todos los momentos de rebelión del pasado, toda la riqueza de la tradición de los oprimidos. Es lo que sugiere Benjamin al señalar, en una de las notas preparatorias, que en la ruptura de la continuidad histórica –la revolución– coinciden a la vez un nuevo comienzo y la tradición (*GS*, I, 3, p. 1.242). Pero la expresión *historischer Zeitraffer* sigue siendo enigmática...

Los calendarios representan, para Benjamin, lo contrario del tiempo vacío: son la expresión de un tiempo histórico, heterogéneo, cargado de memoria y actualidad. Los días feriados son cualitativamente distintos de los demás: son días de recuerdo, de rememoración, que expresan una verdadera conciencia histórica. De acuerdo con la versión francesa, son "tanto días iniciales como días de evocación" (*GS*, I, 3, p. 1.265); lo "inicial" se refiere aquí a una ruptura emancipadora o redentora.

El calendario judío es un ejemplo evidente de ello, que Benjamin tenía presente, sin duda, en el momento de escribir esas líneas. Sus principales feriados están consagrados a la rememoración de acontecimientos redentores: la salida de Egipto (*Pésaj*), la rebelión de los Macabeos (*Hanuká*), el salvamento de los exiliados en Persia (*Purim*). El imperativo del recuerdo –¡*Zachor*!– es incluso uno de los elementos centrales del ritual de la Pascua judía: recuerda a tus ancestros en Egipto, como si tú mismo hubieses sido esclavo en esos tiempos.[114]

Pero podríamos citar otros días feriados profanos –como el 14 de Julio francés o el 1º de Mayo de los obreros–, días "iniciales", de fiesta popular y memoria revolucionaria, constantemente amenazados por el conformismo que trata de apoderarse de ellos.

La tesis XV prosigue la crítica de las dos precedentes contra la concepción homogénea del tiempo, pero identifica de manera más precisa esa temporalidad vacía: la de los *relojes*. Se trata del tiempo puramente mecánico, automático, cuantitativo, siempre igual a sí mismo: el tiempo de los péndulos, el tiempo reducido al espacio.

La civilización industrial/capitalista es dominada, de manera creciente desde el siglo XIX, por el tiempo del reloj, capaz de una medición exacta y estrictamente cuantitativa. Las páginas de *El capital* están llenas de ejemplos aterradores de la tiranía del reloj sobre la vida de los trabajadores. En las sociedades precapitalistas, el tiempo estaba cargado de significaciones cualitativas que, a lo largo del proceso de industrialización, fueron progresivamente reemplazadas por el mero tiempo del reloj.[115]

[114] Con referencia a los rituales judíos y en particular a la *haggada* de *Pésaj*, Yosef Hayim Yerushalmi escribe: "Aquí, la memoria ya no es recuerdo –lo cual mantendría una sensación de distancia– sino reactualización". Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Histoire et mémoire juive*, París, La Découverte, 1984, p. 60 [trad cast.: *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002].

[115] Cf. E. P. Thompson, "Time, work-discipline and industrial capitalism", en: *Customs in Common*, Londres, Penguin, 1991 [trad cast.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 2000].

Para Benjamin, el tiempo histórico no puede asimilarse al tiempo de los relojes. Ésta es una temática que se remonta a sus escritos de juventud: en el artículo sobre el *Trauerspiel* y la tragedia, de 1916, opone el tiempo de la historia, lleno de temporalidad mesiánica, al tiempo mecánico y vacío de los relojes. Algunos años después, en su tesis *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán* (1919), contrasta "el infinito temporal cualitativo" (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) del mesianismo romántico con "el infinito temporal vacío" de las ideologías del progreso.[116]

La concepción del tiempo propuesta por Benjamin tiene sus orígenes en la tradición mesiánica judía: para los hebreos, el tiempo no era una categoría vacía, abstracta y lineal, sino inseparable de su contenido.[117] Pero en cierto modo, todas las culturas tradicionales, precapitalistas o preindustriales, conservan en sus calendarios y sus fiestas las huellas de la conciencia histórica del tiempo.

El acto de los revolucionarios que disparaban contra los relojes durante la revolución de julio de 1830 representa, a juicio de Benjamin, esa conciencia. Pero aquí no es el calendario el que se enfrenta al reloj: el tiempo histórico de la revolución acomete contra el tiempo mecánico del péndulo. La revolución es el intento de detener el tiempo vacío a partir de la irrupción del tiempo cualitativo, mesiánico, así como Josué, según el Antiguo Testamento, había suspendido el movimiento del sol a fin de ganar el tiempo necesario para su victoria.

En el *Baudelaire* de Benjamin encontramos también una referencia a Josué y a esa aspiración a detener la marcha del tiempo: "Interrumpir el curso del mundo era el deseo más profundo de Baudelaire. El deseo de Josué".[118] Se trata a la vez de una interrupción mesiánica y revolucionaria del rumbo catastrófico del mundo. En julio de 1830, las clases revolucionarias –como "nuevos Josués"– tenían además la conciencia de que su acción "hacía volar en pedazos la continuidad histórica" de la opresión.

[116] W. Benjamin, "Sur le *Trauerspiel* et la tragédie" (1916), *Furor*, 2, octubre de 1982, pp. 7-8, y *Der Begriff der Kunstkritik...*, ob. cit., pp. 86-87.

[117] S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford, Basil Blackwell, 1956, p. 106 [trad cast.: *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Madrid, Fax, 1975].

Un ejemplo latinoamericano reciente traduce esta aspiración de manera asombrosa en el terreno simbólico, más contestatario que revolucionario: durante unas manifestaciones populares de protesta –realizadas por iniciativa de organizaciones sindicales obreras y campesinas y movimientos negros e indígenas– contra las celebraciones oficiales (gubernamentales) del quinto centenario del "descubrimiento" de Brasil por los navegantes portugueses en 1500, un grupo de indígenas arrojó sus flechas contra el reloj (apadrinado por la cadena televisiva O Globo) que marcaba los días y las horas del aniversario...

Tesis XVI

Quien profesa el materialismo histórico no puede renunciar a la idea de un presente que no es transcurso, sino que se mantiene inmóvil en el umbral del tiempo. Esta idea define justamente el presente en el que él personalmente, escribe la historia. El historicista postula la imagen "eterna" del pasado; el teórico del materialismo histórico hace de ese pasado una experiencia única en su tipo. Deja a otros la tarea de agotarse en el burdel del historicismo con la puta "érase una vez". Sigue siendo dueño de sus fuerzas: bastante viril para hacer volar el contenido de la historia.

[118] W. Benjamin, *Charles Baudelaire...*, ob. cit., p. 223.

Prosiguiendo su polémica con el historicismo, Benjamin formula una curiosa alegoría. Podemos interpretarla así: la prostituta "érase una vez", instalada en el burdel "historicismo", recibe uno tras otro a los vencedores. No tiene escrúpulos en entregarse a uno y abandonarlo luego en beneficio del siguiente. Su sucesión constituye el *continuum* de la historia: érase una vez Julio César, érase una vez Carlomagno, érase una vez el papa Borgia, y así sucesivamente.

El partidario del materialismo histórico –que, al contrario de lo que da a entender Benjamin, no debe ser necesariamente de género masculino ("viril")...– vive, en cambio, una experiencia única con una imagen del pasado. El ensayo sobre Fuchs, que contiene una especie de variante de la tesis XVI, explica: se trata de percibir –"como en un relámpago", según dice la tesis V– la constelación crítica que tal o cual fragmento del pasado forma precisamente con tal o cual presente.[119] Por ejemplo, entre Walter Benjamin, en un momento de peligro supremo, en 1940, y Auguste Blanqui, el encerrado, el revolucionario olvidado. Y también, en la obra de Bloch antes mencionada, entre los levantamientos revolucionarios en la Alemania de 1919-1921 –ese momento presente "en que él personalmente escribe la historia"– y la insurrección campesina inspirada por Thomas Münzer. Para que esa constelación pueda formarse, es preciso, no obstante, que el presente se inmovilice (*Stillstand*) durante un momento: el equivalente, en el plano de la historiografía, de la interrupción revolucionaria de la continuidad histórica.

De acuerdo con el ensayo sobre Fuchs, la experiencia única del pasado libera las poderosas energías que yacían atadas en el "érase una vez" del historicismo.[120] En otras palabras, mientras que el

[119] W. Benjamin, "Eduard Fuchs", ob. cit., pp. 42-43.
[120] Ibíd., p. 42.

enfoque conformista y seudoobjetivo de los Ranke y los Sybel neutraliza y esteriliza las imágenes del pasado, el método del materialismo histórico recupera las energías explosivas ocultas existentes en un momento preciso de la historia. Esas energías, que son las de la *Jetztzeit*, son como la chispa que salta de un cortocircuito y permiten "hacer volar en pedazos" la continuidad histórica.

Un ejemplo actual, en el contexto latinoamericano, ilustra de manera impresionante las ideas de Benjamin: el levantamiento zapatista de Chiapas en enero de 1994. Mediante un "salto de tigre hacia el pasado", los combatientes indígenas del EZLN liberaron las energías explosivas de la leyenda de Emiliano Zapata,[121] arrancándola al conformismo de la historia oficial y haciendo volar en pedazos la presunta continuidad histórica entre la revolución mexicana de 1911-1917 y el régimen corrupto y autoritario del Partido Revolucionario Institucional, PRI.[122]

[121] He aquí un pasaje de un comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena del EZLN, fechado el 14 de febrero de 1994: "En las palabras de los más ancianos de nuestros ancianos estaba también la esperanza por nuestra historia. Y en sus palabras apareció la imagen de un hombre como nosotros: Emiliano Zapata. Y en ella vimos el lugar hacia el cual debían encaminarse nuestros pasos para ser verdaderos; nuestra historia hecha de luchas nos volvió a las venas y las manos se nos llenaron de los gritos de los nuestros, y la dignidad regresó a nuestros labios y vimos un mundo nuevo". Subcomandante Marcos, *Ya basta! Les insurgés zapatistes racontent un an de révolte au Chiapas*, París, Éd. Dagorno, 1994, p. 166.

[122] Primera gran revolución social del siglo, la Revolución Mexicana derrocó la dictadura del general Porfirio Díaz en 1911. Los ejércitos campesinos, dirigidos en el sur por Emiliano Zapata y en el norte por Francisco Villa, tomaron la capital, México, en 1914: pero no pudieron crear un poder revolucionario o imponer su programa agrario radical. Los generales y políticos moderados que asumieron la dirección de la revolución –luego de vencer y hacer asesinar a Zapata y Villa– lograron imponer su hegemonía duradera sobre el país. Presentándose como herederos de los ideales de la revolución de 1911-1917, fundaron en la década de 1940 –luego del

Tesis XVII

El historicismo culmina con pleno derecho en la Historia universal. Por su método, la historiografía materialista se distingue de esa historia, quizá con más claridad que ninguna otra. El historicismo carece de armazón teórica. Su proceder es aditivo; utiliza la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. La historiografía materialista, al contrario, se apoya en un principio constructivo. Al pensamiento corresponde no sólo el movimiento de las ideas sino también su reposo. Cuando el pensamiento se fija de improviso en una constelación saturada de tensiones, le comunica un choque que la cristaliza en mónada. El partidario del materialismo histórico sólo se aproxima a un objeto histórico cuando éste se le presenta como una mónada. En esa estructura reconoce el signo de una suspensión mesiánica del devenir; en otras palabras, de una posibilidad revolucionaria en el combate por el pasado oprimido. Advierte la posibilidad de hacer salir a la fuerza del curso de la historia una época determinada; así, saca de la época una vida determinada, y de la obra de vida, una obra determinada. Como resultado de su método, se conservan y suprimen en *la obra, la obra de vida,* en *la obra de vida, la época, y* en *la época, el curso entero de la historia. El fruto nutricio de lo que se capta históricamente contiene en sí el tiempo como una semilla preciosa, pero indiscernible al gusto.*

Contra la concepción historicista cuantitativa del tiempo histórico como acumulación, Benjamin esboza su concepción cualitativa y discontinua de ese tiempo.[123] Existe una impresionante afinidad entre sus ideas y las de Charles Péguy, un autor con el cual sentía una profunda "comunión".[124] Según dice Péguy en *Clio* –un texto publicado en 1931, que Benjamin habría podido leer–, el tiempo de la teoría del progreso es "precisa y justamente el tiempo de la caja de ahorro y de los grandes establecimientos de crédito [...]; es el tiempo de la marcha de los intereses producidos por un capital [...]; tiempo verdaderamente homogéneo, porque traduce, porque traslada a cálculos homogéneos [...], porque transpone en un lenguaje (matemático) homogéneo las innumerables variedades de las ansiedades y las fortunas". Contra ese tiempo de progreso, "hecho a imagen y semejanza del espacio", reducido a una línea "absoluta, infinita", opone el tiempo de la memoria, el tiempo de la "rememoración orgánica", que no es homogéneo y tiene, en cambio, "llenos y vacíos".[125]

paréntesis radical del gobierno de Lázaro Cárdenas– el Partido Revolucionario Institucional, que permaneció en el poder hasta fines del siglo XX.

[123] Como señala con tanta pertinencia S. Mosès: "Lo que Benjamin [...] toma de la experiencia religiosa es precisamente la extrema atención a la diferencia cualitativa del tiempo, a la unicidad incomparable de cada instante. Si hay un punto en el cual la vigilancia política se articula más íntimamente con la sensibilidad religiosa, sin duda es éste, en el corazón mismo de la percepción del tiempo". En S. Mosès, *L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, París, Seuil, 1992, p. 166 [trad. cast.: *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid y Valencia, Cátedra/Universitat de València, 1997].

[124] Cf. la carta a Scholem del 15 de septiembre de 1919: "Releo un poco a Péguy. Con él me siento en un lenguaje de increíble parentesco. Me atrevería incluso a decir: *nada* de lo escrito me afectó jamás con tanta proximidad, tanta comunión. [...] Una fantástica melancolía dominada". W. Benjamin, *Correspondance*, traducción de Guy Petitdemange, París, Aubier-Montaigne, 1979, p. 200 [trad. cast.: *Correspondencia: Theodor Adorno y Walter Benjamin (1928-1940)*, Henri Lonitz (comp.), Madrid, Trotta, 1998], p. 200.

[125] Charles Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme payenne* (1909-1912), en *Œuvres en prose*, París, Gallimard, col. "La Pléiade", 1968, vol. 1, pp. 127-131, 180-181, 286, 299-300. Véase también el artículo de Helga Tiedemann-Bartels, "La mémoire est toujours de guerre. Benjamin et Péguy", en H. Wismann (comp.), *Walter Benjamin et Paris*, ob. cit., pp. 133-143; así como D. Bensaïd, *Moi la Révolution*, París, Gallimard, 1989.

En Benjamin, la tarea de la rememoración consiste en la construcción de constelaciones que vinculen el presente y el pasado. Esas constelaciones, esos momentos arrancados a la continuidad histórica vacía, son mónadas, vale decir, concentrados de la totalidad histórica; "llenos", diría Péguy.[126] Los momentos privilegiados del pasado, ante los cuales el adepto al materialismo histórico hace un alto, son los que constituyen una detención mesiánica de los acontecimientos, como la de julio de 1830, cuando los insurrectos dispararon contra los relojes. Esos momentos son una posibilidad revolucionaria en el combate –hoy– por el pasado oprimido; pero también, sin duda, por el presente oprimido.[127]

La detención mesiánica es ruptura de la historia pero no fin de la historia; una de las notas lo afirma explícitamente: "El Mesías rompe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo" (*GS*, I, 3, p. 1243). Del mismo modo, la sociedad sin clases no es el fin de la historia sino, según Marx, de la prehistoria, la historia de la opresión y la alienación de los seres humanos.[128]

[126] En una primera versión de esta tesis, en el *Das Passagenwerk*, el concepto de "imagen dialéctica" reemplaza el de mónada. Cf. *GS*, V, 1, p. 595.

[127] En su comentario del pasaje sobre la detención mesiánica de los acontecimientos, Herbert Marcuse escribía en 1964: "En contadas ocasiones se expresó de una forma tan ejemplar la verdad de la teoría crítica: la lucha revolucionaria exige la detención de lo que sucede y lo que ha sucedido; antes de asignarse cualquier meta positiva, esta negación es el primer acto positivo. Lo que el hombre ha hecho a los otros seres humanos y a la naturaleza debe cesar, y cesar radicalmente; recién después podrán comenzar la libertad y la justicia". H. Marcuse, "Revolution und Kritik der Gewalt. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins", en P. Bulthaup, *Materialen zu Benjamins Thesen...*, ob. cit., pp. 25-26.

[128] Scholem interpreta de la siguiente manera la metamorfosis marxista del mesianismo judío: "La diferencia entre la moderna 'teología de la revolución' [...] y la idea mesiánica del judaísmo consiste, en apreciable medida, en una transposición de los términos. En su nueva forma, la historia se

Según las notas preparatorias, la historia universal del historicismo es falsa, pura acumulación artificial, así como el esperanto es una falsa lengua universal. Pero algún día habrá una verdadera historia universal, así como existirá una verdadera lengua universal: en el mundo mesiánico, que es "el mundo de la actualidad total y multifacética". Esa historia mesiánica de la humanidad liberada arderá como una "lámpara eterna", que incluye la totalidad del pasado, en una inmensa *apocatástasis* (*GS*, I, 3, pp. 1234, 1239).

En la carta a Gretel Adorno que anuncia la redacción de las tesis, Benjamin destaca muy en especial la XVII, porque revela el lazo entre ese documento y el método de sus investigaciones anteriores.[129] Sus trabajos sobre Baudelaire son un buen ejemplo de la metodología propuesta en esta tesis: se trata de descubrir en *Las flores del mal* una mónada, un conjunto cristalizado de tensiones que contengan una totalidad histórica. En ese escrito, arrancado al curso homogéneo de la historia, se reúne y conserva el conjunto de la obra del poeta; en ella, se reúne y conserva el siglo XIX francés, y en éste, "el curso entero de la historia". La obra "maldita" de Baudelaire oculta el tiempo como

convierte en una prehistoria. [...] Ésa es la actitud subyacente en los escritos de los ideólogos más importantes del mesianismo revolucionario, como Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno y Herbert Marcuse". G. Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, París, Calmann-Lévy, 1978, pp. 255-256. También I. Wohlfarth señala que, en el mesianismo secularizado de Benjamin, el fin de los tiempos no es el fin de toda la historia, como en el mesianismo ortodoxo, sino el final de lo que Marx llamaba "prehistoria". I. Wohlfarth, "The measure of the possible", en L. Marcus y L. Nead (comps.), *The Actuality of W. Benjamin*, Londres, Lawrence and Wishart, 1998, p. 36. Estas interpretaciones son interesantes, pero es preciso recordar que Benjamin no utiliza la expresión "fin de la prehistoria".

[129] Carta citada en *GS*, I, 3, p. 1226.

una semilla preciosa. ¿Esa semilla debe fructificar en el terreno de la lucha de clases actual, para conquistar todo su sabor?

Tesis XVIIa

Marx secularizó la representación de la era mesiánica en la representación de la sociedad sin clases. Y estaba bien. La desventura comenzó cuando la socialdemocracia hizo de esa representación un "ideal". El ideal se definió en la doctrina neokantiana como una "tarea infinita". Y esta doctrina era la filosofía escolar de los partidos socialdemócratas, desde Schmidt y Stadler hasta Natorp y Vorländer. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo homogéneo y vacío se metamorfoseó, por así decirlo, en una antecámara, en la cual se podía esperar con mayor o menor placidez la llegada de una situación revolucionaria. En realidad, no existe un solo instante que no lleve en sí su posibilidad revolucionaria; ésta sólo aspira a ser definida como específica, a saber, como posibilidad de una solución enteramente nueva frente a una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la posibilidad revolucionaria propia de cada instante histórico se verifica en la situación política. Pero se verifica en no menor medida por la capacidad de apertura hacia un compartimiento bien determinado del pasado, cerrado hasta entonces. La entrada en ese compartimiento coincide estrictamente con la acción política; y debido a esa entrada, la acción política, por destructiva que sea, puede reconocerse como mesiánica. (La sociedad sin clases no es la meta última del progreso en la historia sino, antes bien, su interrupción mil veces malograda pero finalmente consumada.)

El concepto de secularización utilizado por Benjamin en esta tesis es, probablemente, una referencia a la *Teología política* (1922) de Carl Schmitt, según la cual "todos los conceptos dominantes

de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados".[130] Es cierto: Schmitt se ocupa sobre todo de las filosofías contrarrevolucionarias del Estado, pero también plantea hipótesis más generales que pudieron interesar a Benjamin, como por ejemplo ésta: "La situación excepcional tiene para la jurisprudencia la misma significación que el milagro para la teología".[131] Sin embargo, como lo demostró con mucha claridad Jacob Taubes, la secularización no es para Schmitt un concepto positivo: al contrario, "para él representa el diablo". El objetivo de Schmitt es mostrar que la secularización lleva la teoría jurídica del Estado a un callejón sin salida, porque ésta ignora el fundamento, la raíz de sus propios conceptos.[132]

El punto de vista de Benjamin no es ése: para él, la secularización es a la vez legítima y necesaria, con la condición de que se mantenga la energía subversiva de lo mesiánico, aun cuando sea en estado de fuerza oculta (como la teología en el jugador de ajedrez materialista). Lo criticable, insiste Benjamin, no es la secularización como tal, sino una forma específica, la del neokantismo socialdemócrata, que hizo de la idea mesiánica un ideal, una "tarea infinita". La alusión se refiere, sobre todo, al grupo de filósofos de la Universidad de Marburgo, a la cual pertenecen tanto Alfred Stadler como Paul Natorp, dos de los autores mencionados por la tesis, así como Hermann Cohen.

[130] Es preciso decir que el concepto también aparece, con un alcance más general, en la sociología de las religiones de Max Weber, particularmente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, obra que Benjamin conocía bien.

[131] Carl Schmitt, *Théologie politique* (1922), traducción de J.-L. Schlegel, París, Gallimard, 1988, p. 46 [trad cast.: *Teología política*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1985].

[132] Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1993, pp. 89-92.

Encontramos aquí una analogía llamativa con ideas elaboradas por el joven G. Scholem en unos cuadernos inéditos de 1918-1919. En ellos, Scholem cuestiona con una virulencia increíble la miserable falsificación de la tradición mesiánica, de la cual hace responsable a la escuela neokantiana de Marburgo:

> El reino mesiánico y el tiempo mecánico han producido, en la cabeza de los hombres de las Luces [*Aufklärer*], la idea –bastarda y digna de maldición– del Progreso. Puesto que, si uno es un *Aufklärer* [...], la perspectiva de los tiempos mesiánicos *debe deformarse necesariamente* en Progreso. [...] Aquí están los errores más fundamentales de la escuela de Marburgo: la distorsión [...] de todas las cosas en una tarea infinita en el sentido del Progreso. Ésta es la más lamentable interpretación que el profetismo haya tenido que soportar en su historia. [133]

Es lícito preguntarse si Benjamin tenía acaso esas ideas en mente cuando escribía las tesis de 1940, a menos que Scholem haya sido su inspirador en las discusiones mantenidas con su amigo entre 1916 y 1919.

Sobre todo, Benjamin reprocha a la socialdemocracia de inspiración neokantiana su política de espera, la calma olímpica con la cual aguarda, confortablemente instalada en el tiempo vacío y homogéneo, como un cortesano en la antecámara, el advenimiento ineluctable de "la situación revolucionaria", que, desde luego, no llegará jamás.

[133] Este pasaje está en un cuaderno inédito de G. Scholem titulado "Tagebuchaufzeichnungen. 1° August 1918-1° August 1919", Adelboden-Berna, 89 páginas. Este material –conservado en el Archivo Scholem de la biblioteca de la Universidad Hebrea de Jerusalén– será publicado próximamente por el Jüdischer Verlag (asociado al Suhrkamp Verlag) de Francfort. Agradezco a los responsables de la edición de los manuscritos de Scholem, los señores Karlfried Gründer, Friedrich Niewöhner y Herbert Kopp-Osterbrink su amable autorización para publicar algunos extractos de esos documentos inéditos.

La alternativa que propone es, a la vez y de manera inseparable, histórica y política. Parte de la hipótesis de que cada momento histórico tiene potencialidades revolucionarias. Se trata de oponer una concepción abierta de la historia como praxis humana, rica en posibilidades inesperadas y capaz de producir lo nuevo, a toda doctrina teleológica confiada en las "leyes de la historia" o la acumulación gradual de reformas en el camino seguro y garantizado del Progreso infinito.

Esta acción política –que como toda praxis revolucionaria contiene una dimensión destructiva– es al mismo tiempo una interrupción mesiánica de la historia y un "salto al pasado": tiene el poder mágico de apertura (*Schlüsselmacht*) de una habitación (*Gemach*) hasta aquí clausurada con cerrojo (*verschlossenes*), de un acontecimiento hasta ahora olvidado. Reencontramos aquí la unidad profunda, íntima, mesiánica, entre la acción revolucionaria en el presente y la intervención de la memoria en un momento determinado del pasado. [134] El redescubrimiento, bajo el impacto del auge del movimiento feminista de la década de 1970, de los textos olvidados y "encerrojados" de Olympe de Gouges –autora de panfletos que denuncian la esclavitud de los negros y de la "Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana" (1791), guillotinada por el Terror en 1793– es un ejemplo sorprendente de ello. La historiografía oficial de la Revolución Francesa había olvidado, durante un siglo y medio, a esta figura trágica y subversiva.

[134] Como indica muy bien Philippe Ivernel, "en las tesis, la lucha de clases y el mesianismo judío, lejos de neutralizarse, se activan o, mejor, se reactivan mutuamente y libran una guerra frontal contra la supuesta necesidad histórica". P. Ivernel, "Paris capitale du Front populaire...", ob. cit., p. 271.

El concepto de sociedad sin clases –con toda su carga mesiánica– ocupa en esta tesis, pero también en la totalidad del documento, un lugar central. Se trata de una referencia política e histórica decisiva, que sirve de meta al combate de los oprimidos y de criterio para juzgar los sistemas de opresión del pasado y el presente. Como dice una de las notas: "Sin un examen, cualquiera sea su forma, de la sociedad sin clases, no existe sino una falsificación histórica del pasado. En esa medida, todo concepto del presente participa en el concepto del Juicio Final" (*GS*, I, 3, p. 1.245)

Tesis XVIII

"Con respecto a la historia de la vida orgánica sobre la tierra –escribe un biólogo contemporáneo– los miserables cincuenta mil años del homo sapiens *representan algo así como dos segundos al final de un día de veinticuatro horas. En esta escala, toda la historia de la humanidad civilizada ocuparía una quinta parte del último segundo de la última hora." El* "tiempo actual" *que, como modelo de lo mesiánico, resume en un inmenso compendio la historia de toda la humanidad, coincide rigurosamente con la figura constituida en el universo por esa misma historia.*

La *Jetztzeit*, "tiempo actual" o "ahora", se define esta vez como "modelo" o prefiguración del tiempo mesiánico, de la "lámpara eterna", de la verdadera historia universal. Para explicar el concepto de detención mesiánica de los acontecimientos, Benjamin remite, en una de las notas, a Focillon, que hablaba del "breve minuto de plena posesión de las formas" (*GS*, I, 3, p. 1.229). La mónada mesiánica es un breve minuto de plena posesión de la historia, que prefigura el todo, la totalidad salvada, la historia universal de la humanidad liberada; en suma, la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*) de la cual habla una de las notas (*GS*, I, 3, p. 1.234).

Como se sabe, la mónada –concepto de origen neoplatónico– es, en Leibniz, un reflejo de todo el universo. Al examinar este concepto en el *Das Passagenwerk*, Benjamin lo define como "cristal de la totalidad de los acontecimientos".[135]

Volvemos a tropezar aquí con la idea de la "abreviación" (*Abbreviatur*), la enigmática *historischer Zeitraffer*. En este aspecto, Giorgio Agamben propone una pista interesante: el tiempo mesiánico en el que se resume (*zusammenfasst*) toda la historia de la humanidad no deja de recordar, literalmente, el concepto cristiano de *anakephalaiosis*, "recapitulación", que aparece en una de las epístolas de Pablo, Efesios 1, 10: "Todas las cosas se recapitulan en el Mesías"; según la traducción de Lutero, "*alle ding zusamen verfasset würde in Christo*".[136]

La *Jetztzeit* resume todos los momentos mesiánicos del pasado y toda la tradición de los oprimidos se concentra, como una potencia redentora, en el momento presente, el del historiador o del revolucionario.[137]

[135] Véase W. Benjamin, *GS*, V, 1, p. 575.

[136] G. Agamben, *Le Temps qui reste...*, ob. cit., p. 224.

[137] En contraste con Agamben, no creo que la *Jetztzeit* remita directamente a la expresión *ho nun kairos* que designa el tiempo mesiánico en Pablo, en el Nuevo Testamento; tanto más cuanto que el término *Jetztzeit* no aparece en la versión de Lutero (*in dieser Zeit*). Algunas de las sugerencias de Agamben son muy interesantes, pero el autor tiende a sistematizar demasiado: su intento de designar a Pablo como el "teólogo oculto en las entrelíneas del texto" de Benjamin –el que asegura la victoria del autómata de la tesis I– me parece poco convincente (ibíd., p. 215). Si bien las referencias cristianas distan de estar ausentes en las tesis –comenzando por la figura del Anticristo–, considero difícil de discutir que la teología aludida por Benjamin sea ante todo el mesianismo judío.

Así, la insurrección espartaquista de enero de 1919 constituye, en un momento de peligro, una constelación única con la *Jetztzeit* del levantamiento de los esclavos. Pero esa mónada, ese breve momento, es un resumen de toda la historia de la humanidad en cuanto historia de la lucha de los oprimidos. Por otra parte, como interrupción mesiánica de los acontecimientos, como breve instante de liberación, ese acto de revuelta prefigura la historia universal de la humanidad salvada.

También podríamos considerar la tesis IX como un ejemplo fulgurante del inmenso compendio de la historia de la humanidad hasta aquí, un cristal de la totalidad de los acontecimientos catastróficos que constituyen el hilo conductor de esa historia. Pero en esta imagen, la única prefiguración de la redención es negativa: para el ángel de la historia es imposible "despertar a los muertos y reparar lo destruido".

Tesis A

El historicismo se conforma con establecer un lazo causal entre los diversos momentos de la historia. Pero jamás hay una realidad de hecho que sea, desde el comienzo y en concepto de causa, un suceso ya histórico. Llega a serlo, a título póstumo, gracias a acontecimientos de los que puede estar separada por milenios. El historiador que parte de allí deja de desgranar la sucesión de los acontecimientos como un rosario. Capta la constelación en la cual ha entrado su época con una época anterior perfectamente determinada. Funda así un concepto del presente como tiempo actual *en el que han penetrado* astillas del tiempo *mesiánico.*

La constelación entre una situación presente y un acontecimiento del pasado hace de éste un hecho histórico. Para dar un

ejemplo que Benjamin apreciaba, y en el cual, efectivamente, "milenios" separan al historiador del suceso en cuestión, el descubrimiento de Engels –apoyado en los trabajos de Morgan– de la comunidad primitiva como realidad histórica importante es inseparable de la lucha moderna por la nueva comunidad, la sociedad sin clases.

Este proceder rompe con el determinismo limitado de los historicistas y con su visión lineal y evolucionista del "curso de los acontecimientos": descubre un lazo privilegiado entre el pasado y el presente, que no es el de la causalidad ni el del "progreso" –para el cual la comunidad arcaica sólo es una etapa "atrasada" sin interés actual–, sino un "pacto secreto" en el que "brilla la chispa de la esperanza".

Las "astillas [*Splitter*] del tiempo mesiánico" son los episodios de rebelión, los breves instantes que salvan un momento del pasado y producen a la vez una interrupción efímera en la continuidad histórica, una ruptura en el corazón del presente.[138] En cuanto redenciones fragmentarias, parciales, prefiguran y anuncian la posibilidad de la salvación universal.[139]

Esas "astillas" remiten, por lo tanto, a la presencia inmanente o virtual de la era mesiánica en la historia, de la cual se ocupará la última de las tesis. Se trata de una idea que Benjamin

[138] Véase al respecto la esclarecedora interpretación de Françoise Proust: la intervención mesiánica se produce "contra toda expectativa y a destiempo y hace fulgurar como un relámpago la posibilidad de realizar deseos que la historia había enterrado bajo los escombros". El instante mesiánico es "ese instante en suspenso o ese suspenso del tiempo en el cual se esboza la posibilidad ardiente, incandescente y bienaventurada de que por fin se haga justicia". F. Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, París, Cerf, 1994, p. 178.

[139] Cf. I. Wohlfarth, "On the messianic structure...", ob. cit., pp. 157, 171, 180.

acariciaba desde su juventud, como lo atestigua este asombroso pasaje de 1917 que pertenece a los cuadernos inéditos de Scholem, donde vemos a quien se consideraba en materia de judaísmo el maestro de su amigo, referirse a éste como a una fuente casi canónica:

> En la idea del Reino mesiánico encontramos la más grande imagen de la historia, sobre cuya base se elevan relaciones infinitamente profundas entre la religión y la ética. Walter [Benjamin] dijo una vez: el Reino mesiánico siempre está ahí. Ese juicio [*Einsicht*] contiene la verdad *más grande*, pero sólo, que yo sepa, en una esfera que después de los profetas nadie ha alcanzado.[140]

El tiempo cualitativo, constelado de astillas mesiánicas, se opone radicalmente al transcurso vacío, al tiempo puramente cuantitativo del historicismo y el "progresismo". Aquí, en la ruptura entre la redención mesiánica y la ideología del progreso, estamos en el núcleo de la constelación formada por las concepciones de la historia de W. Benjamin, G. Scholem y F. Rosenzweig, que se inspiran en la tradición religiosa judía para oponerse al modelo de pensamiento común a la teodicea cristiana, a las Luces y a la filosofía de la historia hegeliana. A través del abandono del modelo teleológico occidental, se pasa de un tiempo de la necesidad a un tiempo de las posibilidades, un tiempo aleatorio abierto en todo momento a la irrupción imprevisible de lo nuevo.[141] Pero también estamos en el eje estratégico central, desde el punto de vista político, de la reconstrucción del marxismo intentada por Benjamin.

[140] G. Scholem, "Über Metaphysik, Logik und einige nicht dazu gehörende Gebiete phänomenologischer Besinnung. Mir gewidment. 5 Oktober 1917-30. Dezember 1917", 61 páginas, p. 27, véase nota 59.

[141] Resumo ideas propuestas por S. Mosès, *L'ange de l'histoire...*, ob. cit., pp. 23-24, 195-196.

Tesis B

Por cierto, los adivinos que lo interrogaban para saber qué ocultaba en su seno no hacían la experiencia de un tiempo homogéneo ni vacío. Quien considere así las cosas podrá, tal vez, discernir de qué manera el tiempo pasado fue objeto de experiencia en la rememoración: *de la manera, justamente, que hemos dicho. Como se sabe, los judíos tenían prohibido predecir el futuro. La Torá y la plegaria* les enseñaban, en cambio, la rememoración. *Para ellos,* la rememoración *desencantaba el porvenir al cual sucumbieron quienes buscaban conocimientos en los adivinos. Pero para los judíos, no obstante, el futuro no se convirtió en un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él cada segundo era la puerta estrecha a través de la cual podía pasar el Mesías.*[142]

En primer lugar, Benjamin rechaza la actitud de quienes acuden a los adivinos en busca de información, porque están sometidos por el futuro: si uno cree conocerlo, se condena a la pasividad, a la espera de lo inevitable, una observación también válida para la figura moderna de los oráculos antiguos, las "previsiones científicas" del materialismo histórico transformado en "autómata".[143]

[142] Como en otros casos, M. de Gandillac traduce *Eingedenken* como "conmemoración"; "rememoración" es más preciso.

[143] Me parece que Françoise Proust se equivoca al decir que para Benjamin "el adivino no es un hechicero [...]. No hace aparecer el futuro o el pasado; al contrario, los desembruja. Los convoca para *desencantarlos*". F. Proust, *L'histoire à contretemps...*, ob. cit., p. 155.

La tradición judía exige, en cambio, la rememoración del pasado: el imperativo bíblico *Zakhor*.[144] Pero, como observa Yosef Hayim Yerushalmi, lo que los judíos "buscan en el pasado no es su historicidad sino su eterna contemporaneidad".[145] De manera análoga, el revolucionario, en la acción presente, extrae su inspiración y su fuerza combatiente de la rememoración y escapa así al encanto maléfico del porvenir garantizado, previsible y asegurado que proponen los "adivinos" modernos.

El pasaje más sorprendente de esta tesis, el que suscitó más debates y comentarios, es, desde luego, la conclusión. Es preciso subrayar, ante todo, que no se trata de esperar al Mesías, como en la tradición dominante del judaísmo rabínico, sino de provocar su venida. En las notas preparatorias, luego de comparar la interrupción mesiánica con ciertas ideas de Focillon, Benjamin cita este pasaje del crítico de arte francés: "'Hacer época' no es intervenir pasivamente en la cronología: es apresurar el momento".[146] Benjamin pertenece a una tradición disidente, la de aquellos a quienes se llamaba *dohakei haketz*, los que "precipitan el fin de los tiempos".[147]

[144] Cf. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor...*, ob. cit., p. 25: "En Israel, como en ninguna otra parte, todo un pueblo siente como un imperativo religioso el mandato de recordar. Su eco se escucha por doquier, pero va *in crescendo* en el Deuteronomio y entre los profetas: 'Recuerda los días de otrora, repasa los años de generación en generación' (Deuteronomio, 32, 7). [...] 'Recuerda lo que te hizo Amalec' (Deuteronomio, 25, 17). 'Pueblo mío, recuerda entonces lo que había planeado Balaq, rey de Moab' (Miqueas, 6, 5). Y, recalcado una y otra vez: 'Recordad que erais esclavos en Egipto'".

[145] Ibíd., p. 113.

[146] H. Focillon, *Vie des formes*, París, PUF/Lib. Ernest Leroux, 1934, p. 94 [trad cast.: *La vida de las formas*, Madrid, Xarait Libros, 1983], citado en W. Benjamin, *GS*, I, 3, pp. 1229-1230.

[147] Se trata de formas de "activismo mesiánico", que impulsan a "actuar directamente sobre el plano de la historia" con el objeto de "acelerar el fin" de los tiempos. Cf. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor...*, ob. cit., p. 40.



El Mesías frente a la puerta estrecha de Jerusalén, haggadah del siglo XVI.

Indudablemente, la inspiración de esta temática proviene –casi palabra por palabra– de una obra que, desde la década de 1920, es una de las principales fuentes judías: *La estrella de la redención* (1921), de Franz Rosenzweig, al que Benjamin aludía, incluso en 1929, en pleno período de adhesión al marxismo, como a uno de los grandes libros subsistentes. Para Rosenzweig, "cada instante debe estar pronto a recoger la plenitud de la eternidad". Pero no se trata de espera: "Sin esa anticipación de la meta en el instante que viene [...], sin el deseo de hacer llegar al Mesías antes de su tiempo [...], el futuro no es un futuro, sino únicamente un pasado extendido en una longitud infinita". Esta concepción se opone, desde luego, a todas las doctrinas del progreso: "Nada choca más con esta idea del progreso que la posibilidad de que la «meta ideal» pueda y deba, acaso, realizarse en el instante que viene, e incluso en este instante".[148]

Rememoración histórica y praxis subversiva, mesianismo herético y voluntarismo revolucionario, Rosenzweig y Blanqui se asocian en esta *imagen dialéctica* de la venida del Mesías por la "puerta estrecha".

Para Rolf Tiedemann, esta proposición de Benjamin es un decreto impotente, que hace abstración de cualquier análisis de la realidad. Sería más bien una muestra de anarquismo y putchismo y no de la sobriedad marxista.[149]

Es cierto que desde el artículo sobre el surrealismo, de 1929, Benjamin se asignaba el objetivo de aportar a la sobriedad y la disciplina marxistas el concurso de la embriaguez (*Rausch*) y la espontaneidad anarquista representadas por los surrealistas. Pero ese objetivo no consistía tanto en "decretar" la revolución

[148] F. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, París, Seuil, 1982, pp. 267-269 [trad cast.: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997].

[149] R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, ob. cit., p. 130.

como en abogar por una concepción de la historia como proceso abierto, no determinado de antemano, en el que las sorpresas, las posibilidades inesperadas y las oportunidades imprevistas pudiesen surgir en todo momento. Se trata menos de *putsch* que de capacidad de captar el instante fugaz en el que la acción revolucionaria es posible, como lo hicieron, con mucha presencia de ánimo, los anarquistas de la FAI-CNT y los marxistas del POUM de Cataluña en 1936 –para citar un ejemplo que Benjamin conocía, sin duda, aunque en la época, al parecer, no comprendió todo su alcance– al oponerse, con las armas en la mano, al levantamiento fascista y establecer un verdadero "estado de excepción" socialista y libertario, desdichadamente efímero. Pero ¿en qué consiste la tradición de los oprimidos, si no en la serie discontinua de los raros momentos en que se rompieron las cadenas de la dominación?



El motín, Honoré Daumier.

2. Apertura de la historia

En la historia de las ideas del siglo XX, las "Tesis" de Benjamin parecen un desvío, un atajo a un costado de las grandes autopistas del pensamiento. Pero mientras que éstas se hallan bien marcadas y visiblemente señalizadas y conducen a etapas debidamente indicadas, el pequeño sendero benjaminiano lleva a un destino desconocido. Las tesis de 1940 constituyen una especie de manifiesto filosófico –en forma de alegorías e imágenes dialécticas y no de silogismos abstractos– por la *apertura de la historia*. Es decir, por una concepción del proceso histórico que se abra a un vertiginoso campo de posibilidades, una vasta arborescencia de alternativas, sin caer pese a ello en la ilusión de una libertad absoluta: las condiciones "objetivas" son también condiciones de posibilidad.

Esta concepción se sitúa explícitamente en el terreno de la tradición marxista, el "materialismo histórico", que Benjamin quiere arrancar al conformismo burocrático que lo amenaza tanto como el enemigo, si no más. Como hemos visto, su relación con la herencia marxista es sumamente selectiva y pasa por el abandono –más que por la crítica explícita o un "ajuste de cuentas" directo– de todos los momentos de la obra de Marx y Engels que sirvieron de referencia a las lecturas positivistas y evolucionistas del marxismo: progreso irresistible, "leyes de la historia", "fatalidad natural". La lectura benjaminiana es directamente contradictoria con esta idea que, desde el *Manifiesto*

comunista, recorre algunos textos de Marx y Engels: "La burguesía produce ante todo sus propios sepultureros. Su declinación y la victoria del proletariado son igualmente inevitables". Nada está más lejos de su actitud que la creencia, sugerida por ciertos pasajes de *El capital*, en una necesidad histórica de tipo "natural" (*Naturnotwendigkeit*).[1]

Sin duda, la obra de Marx y Engels está atravesada por tensiones irresueltas entre cierta fascinación por el modelo científico natural y un método dialéctico crítico, entre la fe en la maduración orgánica y casi natural del proceso social y la visión estratégica de la acción revolucionaria que capta un momento excepcional. Esas tensiones explican la diversidad de los marxismos que se disputarán la herencia tras la muerte de los fundadores.[2] En las tesis de 1940, Benjamin ignora el primer polo del espectro marxista y se inspira en el segundo.

¿Por qué prefiere acometer contra los epígonos socialdemócratas en vez de cuestionar ciertos textos de los propios Marx y Engels que permitieron esas interpretaciones? Podemos suponer varios motivos, no necesariamente contradictorios, de esta actitud: 1) la convicción de que el verdadero Marx está en otra parte y que los momentos positivistas son secundarios; 2) la opción política de oponer al propio Marx a los epígonos que, de todas maneras, deslucieron o traicionaron su mensaje, y 3) el deseo, de acuerdo con el ejemplo de sus maestros Lukács y Korsch, de enunciar su lectura del materialismo histórico de un modo positivo, en vez de examinar críticamente los escritos de los fundadores.

Si bien en las tesis mismas no encontramos críticas directas a Marx o Engels, éstas aparecen aquí y allá en las notas anexas. Por ejemplo, en la nota sobre la revolución como locomotora de la historia, que cuestiona, a través de esa imagen, toda la visión del progreso como proceso lineal e irresistible. Más importante es la observación sobre las fuerzas productivas como principal criterio del progreso: se trata, en efecto, de un punto crucial, que ocupa un lugar decisivo en la obra de los padres del socialismo moderno y nutrió en abundancia las interpretaciones economicistas de la Segunda Internacional y el productivismo estalinista. Pero la cuestión no se aparta del plano de una proposición programática y Benjamin no la profundiza.

La "refundación" del materialismo histórico en las tesis pasa también, claro está, por una reapropiación selectiva –y heterodoxa– de los temas marxistas que le parecen esenciales a su tentativa: el Estado como dominación de clase, la lucha de clases, la revolución social, la utopía de una sociedad sin clases. El propio materialismo, revisado y corregido por la teología, se incorpora a su dispositivo teórico. Benjamin se inspira en textos como los *Manuscritos de 1844*, los escritos históricos sobre la revolución de 1848-1850 o la Comuna de París, el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía de *El capital* e incluso la *Crítica del programa de Gotha*, todos citados y comentados en abundancia en *Das Passagenwerk*.

[1] K. Marx y F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, París, UGE, col. 10/18, 1963, p. 35 [trad cast.: *Manifiesto comunista*, Buenos Aires, Claridad, 1975], y K. Marx, *Le Capital*, París, Flammarion, 1969, p. 567 [trad cast.: *El Capital*, tres volúmenes, México, Fondo de Cultura Económica, 1946]: "La producción capitalista engendra su propia negación con la misma fatalidad que preside las metamorfosis de la naturaleza" (Cf. K. Marx, *Das Kapital*, en *Werke*, vol. 23, Berlín, Dietz, 1968, p. 791: *"Die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation"*). En el prefacio a *El capital*, Marx define la meta de su obra como el descubrimiento de la "ley natural" que gobierna el "movimiento de la sociedad moderna" y determina "las fases de su desarrollo natural" (Ibíd., p. 37).

[2] Remito a los análisis de Daniel Bensaïd en *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*, París, Fayard, 1995, pp. 10 y 44.

El resultado de ese trabajo es una reelaboración, una reformulación crítica del marxismo, que incorpora al corpus del materialismo histórico "astillas" mesiánicas, románticas, blanquistas, libertarias y fourieristas. O, mejor, la fabricación, a partir de la fusión de todos esos materiales, de un nuevo marxismo, herético y radicalmente distinto de todas las variantes –ortodoxas o disidentes– de su tiempo. Un "marxismo mesiánico" que no podía sino suscitar –como lo había previsto el mismo Benjamin– perplejidad e incomprensión. Pero también y ante todo un *marxismo de la imprevisibilidad*: si la historia está abierta, si lo "nuevo" es posible, es porque el futuro no se conoce de antemano; el futuro no es el resultado ineluctable de una evolución histórica dada, el producto necesario y previsible de las leyes "naturales" de la transformación social, el fruto inevitable del progreso económico, técnico o científico o, peor aún, la prolongación, con formas cada vez más perfeccionadas, de lo mismo, de lo que ya existe, de la modernidad realmente existente, de las estructuras económicas y sociales actuales.[3]

¿Qué significa hoy, en la aurora del siglo XXI y más de sesenta años después de la muerte de Benjamin, esa apertura de la historia?

Ante todo, en el plano cognitivo, ilumina un nuevo horizonte de reflexión: la búsqueda de una racionalidad dialéctica

[3] Esto es lo que escribía al respecto un gran revolucionario del siglo XIX admirado por W. Benjamin: "¡No! Nadie conoce ni posee el secreto del porvenir. Aun para el más clarividente, apenas son posibles presentimientos, vislumbres, visiones fugaces y vagas. Sólo la revolución, al despejar el terreno, aclarará el horizonte, levantará poco a poco los velos, abrirá las rutas o, mejor, los numerosos senderos que conducen al nuevo orden. Quienes presumen de tener en su bolsillo el plano completo de ese territorio desconocido son unos insensatos". Se trata de Auguste Blanqui, *Critique sociale*, II, París, F. Alcan, 1885, pp. 115-116, citado por Benjamin en: *PW*, 2, p. 894.

que, quebrando el espejo liso de la temporalidad uniforme, rechace las trampas de la "previsión científica" de tipo positivista y tome en cuenta el *clinamen* rico de novedades, el *kairos* preñado de oportunidades estratégicas.[4]

La imprevisibilidad, sin duda, sólo es relativa: me parece innegable que en el siglo XX se hayan cumplido, en grandes líneas, una serie de previsiones. No por ello deja de haber, en el curso de los acontecimientos históricos, un núcleo irreductible de elementos inesperados que escapan a los "cálculos de probabilidad" más rigurosos. Esto no obedece sólo a las limitaciones propias de los métodos de conocimiento en ciencias sociales, sino a la naturaleza misma de la *praxis* humana. Al contrario de los eclipses de luna o del próximo paso del cometa Halley, el resultado de la acción histórica de los individuos y los grupos sociales sigue siendo extremadamente imprevisible.

No hay nada de místico o "irracional" en esta constatación: se deduce de la propia índole de lo político como actividad humana colectiva y plural, condicionada, desde luego, por las estructuras sociales y económicas existentes pero capaz de superarlas, transformarlas y trastocarlas por la creación de lo nuevo. Ya sea que se designe esa dimensión irreductible como "factor subjetivo", "voluntarismo", "libertad del sujeto", "autonomía de los actores sociales" o "proyecto humano", lo cierto es que la acción política escapa a todo intento de ser analizada como simple función de las estructuras o, peor aún, como resultado de las "leyes científicas" de la historia, la economía o la sociedad.[5] Si nadie previó en junio de 1789 la caída de la Bastilla, y

[4] Hago mía una formulación de D. Bensaïd en *Marx l'intempestif...*, ob. cit., p. 305.

[5] "El hombre se define por su proyecto. Este ser material supera perpetuamente la condición que se le plantea; devela y determina su situación trascendiéndola para objetivarse, por el trabajo, la acción o el gesto. [...]

menos aún la ejecución del rey y la proclamación de la República, no fue porque los contemporáneos carecieran de instrumentos de conocimiento científico suficientes –como podría pretenderlo un positivismo particularmente dogmático– sino porque esos acontecimientos eran, en cuanto actos históricos innovadores, esencialmente imprevisibles.[6]

Si tomamos en serio el momento trágico en la visión de la historia de Benjamin, ese poder de la acción política innovadora no invita por fuerza al optimismo: puede conducir perfectamente, como lo muestra hasta la saciedad la historia del siglo XX, a resultados aterradores.[7]

Como ese impulso hacia la objetivación adopta formas diversas, según los individuos, y nos proyecta a través de un campo de posibilidades de las que realizamos algunas con exclusión de otras, también lo denominamos elección o libertad. [...] Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural". Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (1960), París, Gallimard, 1986, pp. 136-138 [trad cast.: *Cuestiones de método*, Buenos Aires, Losada, 1979]. Sartre no conoció los escritos de Benjamin, pero sería interesante comparar sus respectivas concepciones –muy diferentes, en verdad– de la "historia abierta". No hace falta decir que el existencialismo de Sartre está a mil leguas de distancia del mesianismo judío de Benjamin.

[6] Como escribe Hannah Arendt en un ensayo de título benjaminiano, "El concepto de historia": "La imprevisibilidad no es la falta de previsión [*foresight*] y ninguna administración de ingeniería de los asuntos humanos podrá jamás eliminarla. [...] Sólo un condicionamiento total, es decir, la abolición de la acción, podría tener la esperanza de acabar con la imprevisibilidad". H. Arendt, "The concept of history: ancient and modern", en *Between past and future* (1953), Nueva York, Penguin Books, 1993, p. 60 [trad cast.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996].

[7] Otro pasaje del mismo texto de H. Arendt: "No hay duda de que la capacidad de actuar es la más peligrosa de las aptitudes y posibilidades, y también es indudable que los riesgos autogenerados que la humanidad enfrenta en nuestros días jamás se enfrentaron antes" (ibíd., p. 63). La in-

Desde el punto de vista político, la historia abierta significa, por lo tanto, la consideración de la posibilidad –no la inevitabilidad– de las *catástrofes*, por un lado, y de grandes movimientos *emancipatorios*, por otro. Esto dista de ser evidente: ¿no vivimos en una época pacificada, a mil leguas de distancia de los años de guerra y revolución de la primera mitad del siglo pasado?

Muchos trabajos sobre Walter Benjamin publicados en los últimos años afirman o sugieren que este autor fascinante pertenece a una coyuntura histórica trágica, ya superada. Las problemáticas filosóficas correspondientes a la realidad social e histórica actual serían, antes bien, las de la solución de los conflictos mediante los procedimientos democráticos y racionales de la acción comunicativa (Habermas) o el relativismo posmoderno de los juegos de lenguaje (Lyotard). Deberíamos elegir entre el perfeccionamiento de la modernidad por la racionalidad discursiva o su superación posmoderna gracias al fin de los Grandes Relatos.

Ahora bien, aunque sea obvio que la historia no se repite y que nuestra época se parece muy poco a la década de 1930, me parece difícil creer, a la luz de la experiencia de fines del siglo XX, que las guerras, los conflictos étnicos y las masacres correspondan únicamente a un pasado remoto. O que el racismo, la xenofobia y aun el fascismo ya no representen un peligro para la democracia. A esas amenazas de catástrofe, que no dejan de recordar las del pasado, habría que agregar otras, más nuevas: por ejemplo, la posibilidad de un gran desastre ecológico que ponga en peligro la supervivencia misma de la especie huma-

---

fluencia de las tesis de Benjamin –que ella cita en ocasiones– es evidente en Arendt, aunque su actitud filosófica general y sus conclusiones políticas no coincidan en modo alguno con las de su amigo del exilio parisino.

na, una forma de destrucción provocada por la "tempestad que llamamos progreso" que Benjamin, pese a su reflexión crítica sobre la dominación y explotación de la naturaleza, no podía prever. E incluso la posibilidad de nuevas formas de barbarie, imprevisibles, que no repitan las del pasado y puedan surgir a lo largo del siglo XXI, si las sociedades modernas siguen sometidas a relaciones de desigualdad y exclusión.

Contrariamente a lo que pretende el discurso tranquilizador de la *doxa* actual, el aviso de incendio de Benjamin conserva una asombrosa actualidad: la catástrofe es posible –si no probable– *a menos que*... Formuladas a la manera de las profecías bíblicas, las previsiones pesimistas de Benjamin son condicionales: esto es lo que amenaza con suceder *si*...

Esto quiere decir: lo peor no es inevitable, la historia sigue abierta, implica otras posibilidades, revolucionarias, emancipatorias o utópicas. Benjamin nos ayuda a devolver a la utopía su fuerza negativa, gracias a la ruptura con todo determinismo teleológico y todo modelo ideal de sociedad que alimente la ilusión de un fin de los conflictos y, por lo tanto, de la historia. La concepción de utopía sugerida por las tesis de 1940 tiene sobre todo la ventaja de formularse en negativo: una sociedad sin clases y sin dominación, en el sentido fuerte de la *Herrschaft*, un poder heterónomo que impone sus reglas y escapa a cualquier control democrático. Esta aspiración revolucionaria no apunta sólo al ejercicio autoritario del poder, por la astucia y la violencia de las clases, oligarquías o elites gobernantes, sino también a la dominación impersonal, abstracta y reificada ("fetichista") del capital, la mercancía y los aparatos burocráticos.

Benjamin se refiere sobre todo a la emancipación de las clases oprimidas, pero su crítica general de la opresión y su llamado a concebir la historia desde el punto de vista de las víctimas

–todas las víctimas– dan a su proyecto un alcance más universal. Del mismo modo, sus críticas contra la explotación de la naturaleza –pese a su carácter alusivo e inacabado– rompen nítidamente con la cultura positivista, cientificista y productivista de las corrientes hegemónicas de la izquierda, y encuentran una actualidad sorprendente en las aspiraciones de algunos de los nuevos movimientos internacionalistas contra la globalización neoliberal y en el proyecto de la ecología social de reconstrucción de un equilibrio armonioso entre las sociedades humanas y la naturaleza, apuestas eminentemente universales, puesto que conciernen a la humanidad en su conjunto.

Walter Benjamin distaba de ser un pensador "utopista". En contraste con su amigo Ernst Bloch, estaba menos preocupado por el "principio esperanza" que por la necesidad urgente de *organizar el pesimismo*; menos interesado en los "mañanas que cantan" que en los peligros inminentes que acechan a la humanidad. No estaba lejos de una visión trágica del mundo, tal como la encontramos en los ensayos de juventud de Lukács o en la obra de Pascal, según el análisis lukacsiano que de ella hizo Lucien Goldmann: el sentimiento profundo del abismo infranqueable entre los valores auténticos en los cuales creemos y la realidad empírica.[8]

Sin embargo, como hemos visto en las páginas precedentes, en su obra está presente una dimensión utópica frágil, por estar recorrida de un extremo a otro por una melancolía romántica y un sentimiento trágico de la derrota. A contrapelo de la tendencia dominante en la izquierda histórica, que a menudo redujo el socialismo a objetivos económicos de interés para la clase obrera industrial –reducida, por su parte, a su fracción

[8] Remito a mi artículo "Goldmann et Lukács: la vision du monde tragique", en: *Le structuralisme génétique: Goldmann*, París, Denoël/Gonthier, 1977.

masculina, blanca, "nacional" y con un empleo estable–, la reflexión de Benjamin nos permite pensar un proyecto revolucionario de vocación emancipatoria general.

Ésa es la condición para poder hacer frente a las exigencias éticas y políticas de nuestro tiempo y reanimar la ambición, sin duda desmesurada –pero ¿qué interés podría tener para la acción humana una utopía mesurada, moderada, mediocre?–, de acabar con la dominación de una clase sobre otra, de un sexo sobre otro, de una nación sobre otra, de los seres humanos sobre la naturaleza. Se trata de un objetivo universal, inspirado en la promesa incumplida de 1789: libertad, igualdad, fraternidad o, mejor, solidaridad, porque incluye tanto a los hermanos como a las hermanas. Son valores revolucionarios que contienen, como lo destacaba Ernst Bloch, un excedente utópico superador de los límites estrechos y mezquinos de la sociedad burguesa. La universalidad utópica –de vocación subversiva (*umwälzende*), en la definición que da Karl Mannheim del concepto de utopía– se opone, término a término, a la seudouniversalidad ideológica que considera el *statu quo* actual como el universal humano consumado.[9]

Desde el punto de vista de un porvenir diferente, el discurso dominante actual traduce una concepción categóricamente *cerrada* de la historia. Según ese discurso, desde la caída del "socialismo realmente existente" y el triunfo del sistema atlántico occidental, puede afirmarse, de una vez y para siempre, el

[9] Como señala con justa razón Miguel Abensour, la utopía no es generadora de totalitarismo; al contrario, una sociedad sin utopía corre el riesgo de convertirse en una sociedad totalitaria, atrapada en la peligrosa ilusión de la consumación. Cf. M. Abensour, *L'Utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, París, Sens & Tonka, 2000, p. 19. Según este autor, el odio a la utopía es un "síntoma repetitivo que, de generación en generación, afecta a los defensores del orden existente, víctimas del miedo a la alteridad".

fin de las utopías, el fin de toda posibilidad de cambio de paradigma civilizacional. Nuestra época es la primera, desde hace mucho tiempo –¿principios del siglo XIX?–, que se ha atrevido a proclamar lisa y llanamente "el fin de la historia": el célebre ensayo de Francis Fukuyama no hace sino vestir con un lenguaje seudohegeliano la creencia profundamente anclada de las elites dominantes en la perennidad de su sistema económico y social, considerado no sólo infinitamente superior a todos los demás sino el único posible, el horizonte insuperable de la historia, la etapa última y definitiva de la larga marcha de la humanidad. Esto no quiere decir que, para el discurso hegemónico actual, el progreso –científico, técnico, económico, social, cultural– no continúe: al contrario, experimentará, se nos dice, enormes avances, pero en el marco, fijado de una vez por todas, de la economía capitalista e industrial y del sistema llamado "liberal democrático" existente. En una palabra, *el progreso en el orden*, como tan bien lo "previó" Auguste Comte.

Esta problemática encuentra una expresión llamativa en un bello texto publicado hace algunos años por Agnes Heller, ex discípula de Georg Lukács. Durante varios siglos, señala la autora, la búsqueda utópica de la humanidad adoptó la forma del viaje marítimo, el barco que parte en busca de la isla de la felicidad. A partir del siglo XIX predominó la imagen del tren, la metáfora de la locomotora que avanza, a creciente velocidad, hacia el porvenir radiante y la estación "Utopía", barriendo todos los obstáculos puestos en su camino. De hecho, afirma la filósofa húngara, es preciso hacer el duelo de una utopía situada en un lugar o un futuro imaginario: el viaje hacia la Tierra Prometida es una ilusión. En realidad, ya hemos llegado al final de nuestro recorrido, que es la modernidad en la cual vivimos. La metáfora correspondiente a esta realidad histórica es la de una magnífica y espaciosa estación ferroviaria donde estamos instalados y de la

cual no saldremos: debemos abandonar el peligroso mito de la existencia de *otra parte* y, sobre todo, de *otro modo*.[10]

Como hemos visto, Walter Benjamin también utiliza la alegoría del tren, pero para invertirla dialécticamente: el tren de la historia rueda hacia el abismo y la revolución es la interrupción de ese viaje hacia la catástrofe. En su concepción abierta de la historia hay diferentes salidas posibles; entre ellas, la acción revolucionaria, que aparece más como un intento desesperado de impedir lo peor que como el fruto de la "maduración de las condiciones objetivas".[11]

Benjamin se refiere con frecuencia a las clases oprimidas como sujeto de la *praxis* emancipatoria. Ahora bien, en la nota sobre el tren se habla de la humanidad entera que "aplica los frenos de emergencia". Este enfoque universalista –opuesto sin duda al corporativismo particularista de cierta ideología político sindical, pero no obligatoriamente al papel decisivo de las

[10] A. Heller, "Der Banhof als Metapher. Eine Betrachtung über die beschleunigte Zeit und die Endstationen der Utopie", en *Frankfurter Rundschau*, 26 de octubre de 1991.

[11] En una época como la nuestra, en la que la lógica burkeana hace del progreso y la maduración la coartada de un conservadurismo sin imaginación, las tesis de Benjamin reactivan esa tradición heterodoxa ya expresada por Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de los hombres*, para quien el progreso es una interrupción de la continuidad histórica, una *posibilidad* que no surge de la evolución de los usos y las instituciones, sino de la capacidad del ser humano de *arrancarse a la autoridad del uso* para abrirse a un nuevo comienzo. Lejos de funcionar como "postes indicadores que muestran el camino recto", la "experiencia heredada" actúa "más bien a la manera de los faros que nos desvían de los peñascos peligrosos y los escollos". En: Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men. A Letter to the Right Honourable Edmund Burke* (1790), reeditado por J. Todd y M. Butler, *The Works of Mary Wollstonecraft*, Londres, W. Pickering, 1989, p. 41. Cf. también Françoise Colin, Éveline Pisier y Eleni Varikas, *Les Femmes, de Platon à Derrida*, París, Plon, 2000, p. 410.

clases sociales– permite repensar la emancipación social y la supresión de la dominación desde el punto de vista de la multiplicidad de los sujetos colectivos o individuales.

Para una concepción abierta de la historia, la acción emancipadora revolucionaria representa, en última instancia, una especie de *apuesta*. La palabra no figura en Benjamin pero se ajusta muy bien al espíritu de las tesis de 1940. Según Lucien Goldmann –que no parece haber conocido los escritos benjaminianos–, la utopía marxista de una comunidad humana auténtica corresponde a una apuesta pascaliana: el compromiso de los individuos –o de los grupos sociales– en una acción que entraña el riesgo, el peligro de fracaso y la esperanza de éxito, pero en la cual uno se juega la vida. Toda apuesta de este tipo está motivada por valores transindividuales, ya sean inmanentes y profanos, como sucede en la apuesta marxista sobre la realización de la comunidad socialista, o trascendentales y sagrados, como en la apuesta de Pascal sobre la existencia de Dios, y no puede ser objeto de una prueba científica o una demostración fáctica.[12]

Es cierto: los actores sociales e históricos emancipadores que actúan en el régimen de la apuesta toman en cuenta todas las contradicciones objetivas y orientan su *praxis* en función de las contradicciones reales de la sociedad; pero saben que no hay

[12] Como Benjamin, Goldmann no vacilaba en reformular el materialismo histórico por medio de conceptos de origen teológico: "La fe marxista es una fe en el *porvenir histórico* que testimonian los hombres mismos o, más exactamente, que *nosotros* debemos testimoniar por nuestra actividad, una 'apuesta' sobre el éxito de nuestras acciones; la trascendencia que constituye el objeto de esta fe ya no es sobrenatural ni transhistórica sino supraindividual, nada más ni nada menos". Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, París, Gallimard, 1955, pp. 99, 104 [trad cast.: *El hombre absoluto: el dios oculto*, Barcelona, Península, 1985]. Remito a mi artículo "Le pari communautaire de Lucien Goldmann", en *Recherche sociale*, núm.135, 1995.

garantía alguna de éxito para su combate. La inspiración de éste es un imperativo ético, un imperativo categórico que el joven Marx había formulado así: luchar para "derribar todas las condiciones sociales en las cuales el hombre es un ser degradado, sojuzgado, abandonado, despreciado".[13] Esta exigencia moral –combatir por la supresión de los sistemas sociales injustos e inhumanos– motiva su compromiso, con prescindencia de las posibilidades de victoria y sean cuales fueren las previsiones "científicas" del futuro.[14] Esta incertidumbre, lejos de inducir a la pasividad o a la resignación, es una poderosa motivación para una mayor actividad, una mayor iniciativa, porque, en los límites dados por las condiciones objetivas, el futuro será lo que hagamos de él.[15]

[13] K. Marx, "Critique de la philosophie du droit de Hegel" (1844), en *Œuvres philosophiques*, París, Costes, 1952, p. 97 [trad cast.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968]: *"Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist"* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, en *Werke*, vol. 1, ob. cit., p. 385).

[14] "Los marxistas no combaten la explotación, la opresión, la violencia masiva contra los seres humanos y la injusticia en gran escala por la mera razón de que esa lucha promueve el desarrollo de las fuerzas productivas o de un progreso histórico restringidamente definido. [...] Y menos aún combaten esos fenómenos sólo en la medida en que está científicamente demostrado que la lucha terminará con la victoria del socialismo. Combaten la explotación, la opresión, la injusticia y la alienación en cuanto condiciones inhumanas, indignas. Ésos son un fundamento y una razón suficientes." Ernest Mandel, "Die zukünftige Funktion des Marxismus", en H. Spatzenegger (comp.), *Das verspielte "Kapital"? Die marxistische Ideologie nach dem Scheitern des Realen Sozialismus*, Salzburgo, Verlag Anton Pustet, 1991, p. 173.

[15] Hago mía una proposición de Daniel Singer en su reciente libro *Whose Millenium? Theirs or Ours?*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000, pp. 272-273.

En la interpretación benjaminiana del materialismo histórico no sólo están abiertos el futuro y el presente, sino también el pasado, lo cual quiere decir, en primer lugar, que la variante histórica que ha triunfado no era la única posible. Contra la historia de los vencedores, la celebración del hecho consumado, los caminos históricos de dirección única, la inevitabilidad de la victoria de quienes triunfaron, es preciso volver a esta constatación esencial: cada presente se abre a una multiplicidad de futuros posibles.[16] En cada coyuntura histórica existían alternativas que no estaban destinadas *a priori* al fracaso: la exclusión de las mujeres de la ciudadanía durante la Revolución Francesa no era ineluctable; el ascenso al poder de un Stalin o un Hitler no era irresistible, como el del Arturo Ui de Brecht; la decisión de lanzar la bomba atómica sobre Hiroshima no tenía nada de inevitable. Podríamos multiplicar los ejemplos.

La apertura del pasado significa también que los llamados "juicios de la historia" no son en absoluto definitivos ni inmutables. El porvenir puede reabrir expedientes históricos "cerrados", "rehabilitar" a víctimas calumniadas, reactualizar esperanzas y aspiraciones vencidas, redescubrir combates olvidados o juzgados "utópicos", "anacrónicos" y "a contrapelo del progreso". En este caso de figura, la apertura del pasado y la apertura del futuro están íntimamente asociadas.

[16] Como señala Eleni Varikas: "El hecho de que estemos situados en la incertidumbre del presente, esto es, una posición en la cual no se pueden prever las consecuencias que tendrán nuestras acciones y decisiones sobre el futuro, nos permite concebir cada momento histórico como un presente que se abre a varios futuros. Vale decir, abordar el pasado como un campo de posibilidades, tratando de localizar los factores que permitieron a algunos de ellos realizarse con exclusión de todos los otros". Cf. E. Varikas, *Me diaforetiko prosopo. Filo, Diafora ke Oekumenikotita* ("Con un rostro diferente. Género, diferencia y universalidad"), Atenas, Katarti, 2000, p. 32.

No faltan ejemplos de esa asociación. Basta pensar en el redescubrimiento luego de 1968 del pensamiento herético de la feminista saintsimoniana Claire Demar, cuya obra magníficamente subversiva, *Ma loi d'avenir* (1834), había sido casi totalmente olvidada durante un siglo y medio. Digo "casi" porque ese escrito no había escapado a la mirada atenta de Walter Benjamin, que en *Das Passagenwerk* manifiesta una cálida simpatía por el "materialismo antropológico" de Demar y por sus críticas del patriarcado y asume su defensa contra los ataques "mezquinos" de los representantes de la "reacción burguesa".[17]

La obra del historiador E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera inglesa es otra manifestación sorprendente de "reapertura del pasado". Ya en el prefacio, el autor pone las cartas sobre la mesa, en una frase que servirá de enseña y signo de reconocimiento para una nueva corriente de la historia social: "Procuro salvar de la inmensa condescendencia de la posteridad al pobre tramador frente al telar, al tundidor de paños, al tejedor 'obsoleto' que aún trabaja con un telar manual, al artesano 'utopista' e incluso al discípulo equivocado de Joanna Southcott". Las comillas irónicas de "utopista" y "obsoleto" son todo un programa, que pone implícitamente en cuestión las categorías de la historiografía dominante, impregnadas de un extremo a otro por la ideología del progreso lineal, benéfico e inevitable.[18] Sin "idealizar" a esas figuras del pasado de manera

[17] W. Benjamin, *GS*, v, 2, pp. 973-975.

[18] "Es muy posible que sus oficios y tradiciones hayan estado moribundos; que su hostilidad a la industrialización naciente haya sido alimentada por un punto de vista pasatista; que sus ideales comunitarios hayan sido sueños; que sus conspiraciones insurreccionales hayan sido temerarias... Pero [...] algunas causas perdidas de la Revolución Industrial pueden ilustrarnos sobre las heridas sociales aún abiertas hoy en día." Cf. E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, París, Gallimard,

acrítica, el énfasis en la significación humana y social de su combate pone de relieve los límites de las visiones "progresistas" y "modernizadoras" de la historia que identifican lo que se impuso con lo posible y terminan por adherir, quiéranlo o no, al Gran Relato de los vencedores de la Revolución Industrial.

Ya se trate del pasado o del futuro, en Walter Benjamin la apertura de la historia es inseparable de una opción ética, social y política por las víctimas de la opresión y por quienes la combaten. El porvenir de ese combate incierto y las formas que adoptará serán sin duda inspirados o marcados por los intentos del pasado: no por ello dejarán de ser novedosos, y perfectamente imprevisibles.

1980, p. 16. Traducción revisada de *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin, 1981, p. 12 [trad cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989].

Índice

Se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2003
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset
Viel 1444, Capital Federal



Michael Löwy

Walter Benjamin
AVISO DE INCENDIO

"Sobre el concepto de historia" es uno de los textos filosóficos y políticos más importantes del siglo xx y también uno de los más incomprendidos. Walter Benjamin escribió estas tesis a principios de 1940, poco antes de que decidiera suicidarse para no caer en manos de la Gestapo. Son un *aviso de incendio*, una alarma de los peligros de la ideología del progreso, una premonición de las catástrofes que se avecinaban.

Michael Löwy sitúa este documento enigmático en la totalidad de la obra benjaminiana y estudia las disímiles fuentes de su original filosofía de la historia: el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo. El autor analiza frase por frase cada una de las tesis y las ilustra con ejemplos tanto de la historia antigua judía como de la historia europea y latinoamericana contemporáneas, evidenciando así la universalidad y actualidad del pensamiento de Benjamin. Esta lectura superadora de las clásicas interpretaciones logra conciliar de modo coherente al teólogo y al marxista, las dos facetas del filósofo que siempre se han considerado contradictorias. ¿Cómo se relacionan la utopía del reino mesiánico y la de la revolución? ¿Cuál es el papel del pesimismo en las luchas emancipadoras?

Las tesis proponen un marxismo singular: el marxismo de la imprevisibilidad. La historia está abierta; el futuro no es el resultado [illegible] evolución social ni del progreso económico, técnico o [illegible] puede reabrirse. Esta apertura de la historia tiene signifi[illegible] de setenta años de la muerte de Benjamin.

ISBN 950-557-574-9

